



L'ESPÉRANCE CHRÉTIENNE

I

L'ESPÉRANCE CHRÉTIENNE

PREMIER VOLUME

LE ROI

« Dieu a incarné la vérité, et nous la désincarnons. Il nous a donné des réalités, et nous lui rendons des idées. »

VINET.

PAR

Wilfred MONOD

pasteur



VALS-LES-BAINS

IMPRIMERIE-LIBRAIRIE E. ABERLEN ET Cie, ÉDITEURS

1899

A CELUI QUI A SOUFFERT

ET QUI VIT

ET QUI RÈGNERA

POURQUOI CE LIVRE?

Il n'y a rien de nouveau sous le soleil. Et pourtant, le *premier* sourire du petit enfant est quelque chose de neuf. Assurément, le sourire initial de la créature humaine, abstraitement parlant, est un phénomène sans originalité, catalogué et décrit depuis des âges : *Incipe, parve puer, risu cognoscere matrem!* Et cependant, il reste vrai que chaque « nouveau-né » est un commencement nouveau ; il découvre le monde et le monde le découvre.

De même, traiter du « Royaume de Dieu, » c'est aborder en apparence un thème bien rebattu (preuve en soit la bibliographie du sujet) ; mais en réalité, pour celui qui a vu « l'Étoile du matin » se lever dans son cœur, c'est chanter les splendeurs de l'espérance chrétienne avec l'enthousiasme de la certitude et le pieux respect de l'adoration. Le jour où Jésus-Christ se révèle à une conscience dans la sereine douceur de sa débonnaireté, dans l'inflexible majesté de son pouvoir ; le jour où le Fils de l'homme s'empare d'un être humain, et le subjugue à jamais, jusque dans les dernières profondeurs de son esprit troublé et de son corps mor-

tel; le jour, enfin, où un chrétien qui avait contemplé son Sauveur à travers l'Église, l'aperçoit tout à coup lui-même, et sans voile, rayonnant de beauté, de sainteté et d'amour, Roi des siècles autant que des âmes, et capable de mener à bonne fin dans l'Histoire et dans la Nature l'œuvre ébauchée de la Rédemption...., en vérité, en vérité, je vous le dis, ce jour-là est un commencement nouveau, et Celui qui en parle aux autres a quelque chose d'inédit à raconter.

Il y a plus. Parvenir à repenser méthodiquement et à s'assimiler, par le cœur, un système appris dès l'enfance et accepté sous bénéfice d'inventaire, ce serait déjà une conquête précieuse. Mais les considérations que nous désirons présenter sur le Royaume de Dieu nous apparaissent neuves à un autre point de vue; en réalité, les idées que nous exposerons ont germé en nous spontanément. C'est la piété du Réveil qui a formé notre enfance; or, si nous lui devons une claire vision du Crucifié, elle s'est montrée impuissante à nous révéler le Roi. Plus tard, auprès d'excellents maîtres, en France et en Allemagne, nous avons étudié la théologie protestante; mais l'Évangile du Royaume n'était point professé. Plus tard encore, nous avons annoncé nous-même la bonne nouvelle : nous prêchions qu'il faut se souvenir de Jésus-Christ, mais sans parler de sa vie actuelle ou de sa gloire future; et de vénérés frères écoutaient, sans observation, et acceptaient, sans critique, un message

aussi misérablement incomplet... Et cela, jusqu'au jour béni où « il plut à celui qui m'a appelé par sa grâce, de révéler en moi son Fils. » Alors je découvris celui qui vit. Or, il est impossible de prendre au sérieux cette vie du vainqueur de la mort, sans apercevoir peu à peu, confusément d'abord, puis d'une manière toujours plus nette, l'admirable Royaume qui se développe organiquement autour de sa Personne créatrice.

Voilà par quelle voie nous avons été conduit jusqu'aux problèmes de l'eschatologie. Nous éprouvions, à leur égard, les mêmes défiances que notre génération; mais puisque ces questions mystérieuses nous ont été imposées, nous croyons obéir au Chef de l'Église en les abordant humblement et courageusement. Telle qu'elle est, notre étude contribuera peut-être — et pourquoi en douter puisque nous le demandons à Dieu ? — elle contribuera donc à ramener certains esprits hésitants vers celui qui dominera, tôt ou tard, sur la pensée humaine et sur le globe terrestre. Car « il faut qu'il règne ; » et le renouvellement de la théologie évangélique est lié à la reconnaissance de cette promesse qui est un commandement.

REMARQUES PRÉLIMINAIRES

On ne prétend pas à être complet, mais à poser des jalons. Il y a un milieu à tenir entre le laconisme et la prolixité. D'une part, donner les seuls *résultats* de ses recherches, les condenser dans une série d'aphorismes, c'est rester incompréhensible. D'autre part, refaire tout le chemin parcouru, analyser volume après volume, pour produire peu à peu la conviction, et cela par les moyens qui l'ont produite en vous-même, c'est une entreprise impossible. Il n'y a pas deux individus semblables ; et la doctrine qui a lentement mûri, pendant plusieurs années, dans l'esprit de l'auteur, ne peut éclore et s'épanouir en quelques jours, dans l'esprit du lecteur.

Incomplet par nécessité, nous le sommes encore par principe. Nous estimons qu'on peut formuler une conviction réfléchie sur le contenu de l'Espérance chrétienne, sans avoir une opinion sur la statue de Nebucadnetsar ou sur la Bête apocalyptique. Nous avons même cru que nous pouvions utiliser les paroles du Maître et les écrits apostoliques, sans posséder, personnellement, au sujet de chaque document biblique, la date précise de sa composition. Enfin, nous n'avons même pas essayé de grouper et de discuter méthodiquement *tous* les textes — innombrables — qui ont trait à l'Espérance chrétienne, au Roi et au Royaume. Si l'on s'efforçait de les examiner en détail, « je

ne pense pas que le monde même pût contenir les livres qu'on écrirait. »

En ce qui regarde la forme, nous n'avons pas cherché, davantage, à écrire un livre, c'est-à-dire un ouvrage artistique où les chapitres, de longueur égale, balancent harmonieusement leurs poids équivalents. Nous soutenons, à la lettre, une *thèse;* nous engageons une lutte : écrasé sous l'Etna, qu'il s'efforce de soulever, Encelade ne s'étudie pas à une pose esthétique. Nous avons contre nous la littérature théologique du jour; mais nous aurons pour nous celle de demain. L'eschatologie devient, de plus en plus, le champ clos de la discussion contemporaine; nous sommes sans inquiétude sur l'issue de l'enquête exégétique. Est-ce à dire que nous prétendions à l'infaillibilité? Nous cherchons, et nous proposons à l'examen le résultat de nos recherches, rien de plus. Une thèse n'est qu'un échafaudage; elle prépare l'édifice à venir; et c'est en vue de la construction future que l'architecte demande, avec sincérité, et reçoit, avec reconnaissance, des observations justifiées. D'ailleurs, sans méconnaître les bornes de notre intelligence et les déficits flagrants de nos connaissances, nous espérons qu'on voudra bien imputer aux nécessités du ministère pratique plusieurs des lacunes qui déparent notre travail.

Il nous a été impossible de séparer complètement l'examen critique des textes, et l'exposé de nos principes ou de nos conclusions. Il est évident qu'à plus d'une reprise, nous avons dû justifier notre exégèse par des observations plus élevées que les simples remarques grammaticales. C'est donc au fur et à mesure de la discussion que nous sommes amené à émettre des considérations générales; elles rendront moins arides, nous l'espérons, la lecture de certains chapi-

tres ; et les diverses tables de matières faciliteront, d'ailleurs, le groupement en faisceau des arguments dispersés.

Est-il besoin d'ajouter que si la discussion implique, malheureusement, contradiction et même réfutation, elle n'entraîne aucun sentiment d'acrimonie, aucune intention d'ironie à l'égard d'adversaires qui sont nos supérieurs, et dont nous respectons profondément la science et la piété? (1) Si la tournure particulière de notre intelligence, ou la forme spéciale de notre style ont, malgré tout, ici et là, trahi notre pensée, nous en présentons nos excuses aux intéressés, et nous implorons leur indulgence.

D'ailleurs, nous pensons à tous nos lecteurs. Bien que nous nous adressions en esprit aux nombreux frères qui « aiment l'avénement » de notre Seigneur, il est évident qu'une certaine culture théologique est indispensable pour nous suivre; mais si, en dehors du terrain purement technique, nous avions néanmoins manqué de discernement spirituel au point de blesser des âmes chrétiennes, nous les prions de nous pardonner.

Avant tout, c'est aux pieds du Héros de notre livre que nous déposons, humblement, la confession de notre indignité intellectuelle et morale. Il est des heures où le théologien s'arrête, éperdu, devant la splendeur du Saint et du Juste; à mesure que les voiles se soulèvent, l'un après l'autre, il perd le courage de balbutier la gloire du Fils; et ses dissertations s'achèvent dans ce cri de douleur et d'adoration : « Malheur à moi, car je suis un homme aux lèvres impures, et mes yeux ont vu le Roi! »

(1) Nous prions Messieurs les théologiens de nous excuser, une fois pour toutes, si nous avons pris la liberté de les citer purement et simplement par leur nom, comme c'est l'habitude en Allemagne et comme l'usage s'en établit, ici, dans les discussions scientifiques.

LE ROI

SOMMAIRE ANALYTIQUE

du premier volume

(LES PRÉMISSES : *Pars destruens*) (1)

Chapitre I. LE MONDE FINIRA. — Croire à la fin du monde, c'est obéir aux intuitions de l'âme humaine, aux indications de la raison, et aux pronostics de la science. Mais quel est, au point de vue éthique, le sens de la formule « fin du monde? » — *Monde* ou histoire? *Fin* ou but? — Problème insoluble. (Pages 17 à 32).

Chap. II. JÉSUS-CHRIST EST LE MÊME HIER, AUJOURD'HUI, ÉTERNELLEMENT. — Christ vit. — Le Christ vivant est le Christ biblique, et par conséquent le « Christ historique. » — Parce qu'il vit, le Christ règnera. — Régnant, il exercera une royauté (fin de l'histoire); régnant, il possèdera un royaume (fin du monde). — Pour refuser à Jésus-Christ le rôle qui lui appartient dans l'histoire et dans le monde, il faudrait nier sa position centrale au sein de l'humanité en général, et dans le cœur du chrétien. (Pages 33 à 49).

(1) Le second volume, ou *Le Royaume,* contiendra « les conclusions » *(Pars ædificans).* Voir le plan du second volume à l'Appendice.

(1) Après divers essais, nous avons renoncé à dresser un tableau, même approximatif, de la bibliographie du sujet. L'approximation n'est pas de mise en ces matières.

CHAPITRE PREMIER

LE MONDE FINIRA

L'étude que nous abordons n'intéresse pas les seuls théologiens; tout cœur d'homme bat plus vite, quand on lui apporte une parole de vérité sur les graves sujets qui vont occuper notre pensée. A l'âge de l'exubérance et des jeux, à l'époque où il ne sait pas prévoir le lendemain, l'enfant s'arrête parfois, songeur, et médite malgré soi, à sa manière, sur l'avenir de l'univers. Plus tard, peut-être, ce problème lui pèsera moins; mais l'âme enfantine a les instincts profonds de l'humanité; elle rumine sur les mystères qui défraient, depuis l'origine, la poésie et la philosophie. On sait quelle place occupent les problèmes eschatologiques dans le Zend-Avesta; nous y apprenons que la durée totale du monde sera de 12.000 ans — c'est-à-dire de douze mois, chacun de mille années. Alors viendra la fin, qui sera le triomphe de Yima; c'est l'homme d'en haut, le premier homme, chef d'un royaume terrestre éblouissant, où l'on ne connaissait ni le froid ni la chaleur, ni la vieillesse, ni la mort, ni la haine. Mais le serpent, ayant guetté l'homme d'en haut, et l'ayant déchiré avec la scie de l'éclair, Yima est allé exercer une royauté supraterrestre dans le quatrième ciel, qui recueille les justes après

la vie. Ici-bas, le mal suit son cours; cependant à la fin du onzième millénium, l'hiver s'établira, la neige couvrira le globe, tout ce qui respire sera anéanti. Alors le séjour céleste s'ouvrira, et ses habitants repeupleront le monde, qu'ils ont habité jadis; ce sera un retour, une résurrection, le commencement de la vie éternelle.

La mythologie scandinave se rencontre d'une manière frappante avec le mazdéisme. Là aussi, est affirmée la durée limitée du monde; là, également, on constate l'indication d'un triple mode d'anéantissement, par l'orage, par l'hiver, par la nuit; là enfin, on retrouve une renaissance qui répond à ces anéantissements.

Au surplus, la fin des choses est décrite dans le brahmanisme; fin toute relative, car pour les Brahmanes « le monde et l'homme sont immortels, non parce qu'ils ne meurent pas, mais parce qu'ils meurent sans cesse. » Quand les périodes de la durée de l'univers seront accomplies (1), monde et dieux cesseront également d'exister; le premier principe les absorbera de nouveau dans sa substance, d'où ils sont sortis; puis, quand le temps viendra du renouvellement de toutes choses, il produira encore, par voie d'émanation, un autre monde, et d'autres dieux pour y présider.

Le dualisme de Zoroastre reparaît dans la théogonie des Étrusques; leurs aruspices avaient lu, dans l'avenir, le nombre total des âges assignés à la durée de la nation, et ils avaient annoncé que l'Étrurie devait périr après mille

(1) Ces périodes sont immenses. Soit un rocher cubique mesurant 16 milles de côté; supposons qu'on l'effleure, une fois tous les 100 ans, avec le plus fin tissu de Bénarès; quand le rocher sera réduit, par l'usure, aux dimensions d'une imperceptible graine, il se sera écoulé seulement la quatrième partie d'une des périodes précitées.

ans d'existence. On sait que ce peuple n'essaya pas de lutter contre son destin. Les Égyptiens, eux, embrassaient de plus larges horizons; ils assignaient 36.500 ans à l'existence de notre planète.

Chez les Grecs, Prométhée enchaîné annonce à Jupiter que son règne n'est pas éternel; mais il en sait moins que l'Avesta et le Brahmanisme, car il ne prévoit ni la mort du monde, ni la renaissance. C'est dans la philosophie que les souvenirs de l'Orient semblent vivaces : quand Héraclite fait périr le monde par le feu, il est peut-être l'écho des cosmogonies anciennes, comme Thalès quand il le fait naître des eaux. Selon Platon, de vastes incendies, à de longs intervalles, anéantissent tout ce qui couvre la surface de la terre; et la conflagration universelle devient un dogme stoïcien. Mais ensuite? En Perse et en Scandinavie on admettait qu'un monde bienheureux succèderait à un monde misérable; le stoïcisme s'inscrit en faux contre cette espérance; il admet, avec le brahmanisme, une simple répétition du passé. Il s'agit d'un feu immortel qui, régulièrement, s'allume et, régulièrement, s'éteint. Lucrèce, de son côté, essaie de justifier rationnellement la fin du monde : il a commencé, et il se terminera, car il est composé de substances périssables, qui se livrent mutuellement la guerre. — Et dans les forêts de la Gaule, les Druides enseignaient aussi l'anéantissement final par l'eau et par le feu.

D'ailleurs, cette philosophie de l'histoire ne saurait surprendre des esprits familiarisés avec les intuitions bibliques. On sait le rôle que jouait, dans la prédication des prophètes, la vision du « jour de Dieu » à la *fin des temps*. On sait que l'Église chrétienne, sur ce point, est l'héritière avouée de l'Hébraïsme, et que la religion de

Mahomet, par contre-coup, n'est pas restée étrangère aux espérances apocalyptiques. Les musulmans croient à une résurrection générale : « Dieu a bâti, dès le commencement du monde, une ville qui a 12.000 parasanges de tour, dans laquelle il y a 12.000 portiques, sous lesquels sont autant de magasins pleins de grains de moutarde destinés à la nourriture d'un seul oiseau, lequel n'en doit prendre chaque jour qu'un seul grain ; et lorsque tout cela sera consommé, le monde finira par la résurrection générale ; mais ce temps-là est connu de Dieu seul. » Toutefois, l'apparition du mhadi, « directeur » et « pontife, » sera le signe précurseur des derniers événements ; il se joindra à Jésus-Christ pour livrer les suprêmes combats.

Penser que les progrès des sciences ont extirpé la croyance à la fin du monde, ce serait une grave erreur. Assurément, les terreurs de l'an mille (purement légendaires, peut-être) (1) ne sont pas près de se renouveler ; mais comment ne pas mentionner l'ébranlement des imaginations au cours de notre siècle? Déjà, en 1773, l'astronome Lalande ayant préparé, pour l'Académie des sciences, des *Réflexions sur les comètes qui peuvent approcher de la Terre,* une étrange panique s'était emparée du public à Paris ; la date fatidique, on ne sait pourquoi, fut fixée au 20 mai ; le cabinet du savant se remplit de curieux effarés ; les dévots sollicitèrent l'archevêque de faire des prières de quarante heures ; et Lalande essaya vainement de calmer l'effervescence par une note insérée, dès le 7 mai, dans la *Gazette de France*. Moins de cinquante ans plus tard, en 1816, les

(1) *Revue des questions historiques,* 1873 : « Les prétendues terreurs de l'an mille. » — *Revue politique et littéraire,* 1878 : « La légende de l'an mille. » — *L'an mille.* — (Bibl. des merveilles.)

mêmes frayeurs se renouvelaient, et le 13 juillet fut le terme assigné à l'existence de notre globe. En 1832, nouvel émoi, à propos de la comète de Gambart ou de Biéla; Arago est obligé de dissiper les inquiétudes par une note insérée dans l'*Annuaire du Bureau des longitudes* (1). En 1857, on annonça le retour de la comète de Charles-Quint; elle devait embraser notre Terre, le 13 juin. Ce jour-là passa sans encombres; et les nombreux Parisiens qui s'étaient réfugiés dans la plaine Saint-Denis, pour ne pas être ensevelis sous les ruines, réintégrèrent paisiblement leur domicile.

Cela paraît grotesque; mais il est évident que les comètes, après tout, peuvent nous réserver des surprises; et l'instinct populaire ne s'y trompe pas. « Tant s'en faut que les espaces à travers lesquels s'accomplit notre long voyage soient entièrement libres. Outre les 8 planètes que nous mettons avec raison au premier rang, des milliers d'autres astres tourbillonnent avec une complexité infinie autour du même foyer. Les uns sont périodiques, et après des révolutions tantôt rapides, tantôt d'une étendue de plusieurs siècles, viennent, en se rapprochant du soleil, passer soit au milieu, soit au delà de nos orbites. Les autres, plus mystérieux, se détournent seulement un instant pour nous reconnaître, et poursuivent leur route vers les centres lointains qui les appellent. Or, qui ne voit que les effets, ne fût-ce que du rapprochement momentané d'une masse suffisante, seraient immenses? Il n'est pour ainsi dire pas une révolution cosmogonique dont l'imagination puisse

(1) Examinant la probabilité du cataclysme, Arago estime que, sur 281 millions de chances, une seule est défavorable, une seule peut amener la rencontre d'une comète avec notre planète.

inventer les tableaux, et dont l'astronomie ne soit en état de réaliser le programme, au moyen d'une comète dont elle calculerait les éléments. Métamorphoser l'atmosphère d'une planète par une comète qui en ravit une partie ou qui la remplit de nouveaux éléments; augmenter son noyau par une comète qui s'y rallie; le briser et le disséminer en fragments dans l'espace, par une comète qui s'y heurte; détacher même, à jamais, une planète de notre système par une comète agissant sur elle avec assez d'énergie pour l'attirer à sa suite, et avec toutes les vicissitudes d'un voyage à travers l'archipel céleste, le mener se perdre dans les feux d'une étoile lointaine; ou plus simplement, modifier d'une manière définitive la durée, la température et toutes les conditions de son année, en changeant la forme et les dimensions de son orbite par la déviation causée par un seul passage convenablement ordonné; — ce sont là sans doute des jeux arbitraires de la pensée, mais il n'est pas impossible que, dans l'infinie variété des mondes, il y en ait quelques-uns dont l'histoire soit établie sur des combinaisons de ce genre (1). »

Et c'est pourquoi, les pressentiments populaires ne sauraient nous étonner. Loin de s'inscrire en faux contre la prévision d'une catastrophe cosmique, la science, au contraire, justifie cette attente. A considérer même le calme imperturbable des savants qui prophétisent l'anéantissement des choses, et la froide précision de leurs démonstrations, on en vient à se demander si la suprême crise, loin de ressembler à une catastrophe, ne revêtira pas les caractères d'un processus fatal (2).

(1) Jean Reynaud : *Terre et ciel* (4me édition, p. 44)
(2) Cf. *Die Zukunft der Welt,* par Reiff. (Bâle, 1875)

Pour les uns, l'humanité rétrogradera, peu à peu, jusqu'à l'âge de pierre, parce que les entrailles du globe ne contiendront plus de houille, et parce que les mines de métaux seront épuisées. Au nom du passé de notre planète, d'autres affirment que l'air atmosphérique et l'eau ne sont pas des quantités fixes, mais qu'une longue et inévitable succession de combinaisons chimiques en immobilise des portions toujours plus considérables, si bien que l'acide carbonique, l'oxygène et les gaz nécessaires à la vie seront un jour absorbés, et pratiquement annihilés. Pour certains astronomes, c'est la loi même de la gravitation qui prépare la ruine, car les diverses planètes, attirées par le soleil, décrivent autour de lui une spirale qui les rapproche de plus en plus du brasier qui les consumera ; ainsi les planètes rentreraient, l'une après l'autre, dans le sein d'où elles sont sorties. Du reste, le soleil lui-même s'éteindra ; à ce sujet, on nous permettra de citer tout au long un développement d'une rare beauté, où le laconisme du style ajoute encore à la majestueuse austérité de la pensée. « Si Helmholtz a dit vrai, si le soleil a dépensé déjà les 453/454e de l'énergie que contenait la masse nébuleuse d'où la condensation l'a fait émerger, la fin du monde, j'entends la fin de notre monde solaire, est proche. La précipitation des oxydes métalliques va envahir sa surface photosphérique, que des taches de plus en plus nombreuses et de plus en plus étendues recouvriront ; et, de la deuxième classe passant rapidement à la troisième, il figurera parmi les étoiles à teinte rougeâtre, indice d'un déclin imminent. Enfin, franchissant cette dernière phase de son existence solaire, il cessera d'émettre des radiations lumineuses, pour passer à l'état d'astre obscur ou de soleil éteint. Telle est l'inévitable évolution qui l'attend... D'ailleurs, tout fait croire que

les choses se passeront graduellement, et que nous arriverons tous à la fin dernière, animaux et hommes, sans nous en douter pour ainsi dire, par une diminution et une disparition successive des conditions nécessaires à la vie. Essayons de nous rendre compte de la série des phénomènes qui résulteraient, pour les habitants de la terre, de la diminution progressive de l'activité solaire : moindre chaleur, plus faible lumière, décroissance d'activité chimique. — D'une façon générale, ce serait l'appauvrissement des flores qui, de l'équateur aux pôles, reculeraient toutes indéfiniment. La flore des tropiques serait remplacée par celle des zones tempérées, et celle-ci par les flores des régions polaires. Même rétrogradation pour le monde animal. Peu à peu, le nombre des espèces s'amoindrirait, par le fait d'une disparition qui, très vraisemblablement, attaquerait d'abord les plus avancées en organisation, les plus exigeantes au point de vue de la nutrition. Quant à l'homme, on peut prévoir que, muni de toutes les ressources de la civilisation et de la science, il s'efforcera de réagir, de combattre les forces destructives. Mais comment résister à une loi implacable qui lui refusera, de plus en plus, les éléments de la vie? Instinctivement, d'ailleurs, il se trouvera amené à abandonner les zones les plus favorables jusqu'ici à sa multiplication, et l'on assistera à l'exode des peuples vers les régions tropicales où, aujourd'hui, l'exubérance de la chaleur ne rend l'existence possible qu'aux races inférieures. Mais, à la fin, les pays équatoriaux eux-mêmes ne seront pas plus favorisés qu'aujourd'hui les pays voisins du pôle. Quelques rares survivants, végétaux, animaux, hommes peut-être, représenteront toute la vie qui subsistera à la surface de la planète. Les océans envahis par les banquises, les continents par les glaciers, la Terre

entière sera le règne du silence, de la désolation, de la mort. Ce que je dis ici de notre planète, s'appliquera à toutes les planètes du monde solaire; les plus éloignées du foyer ressentiront, sans doute, les premières, les effets de l'extinction progressive de ses radiations. Les plus rapprochées, comme Vénus et Mercure, périront les dernières. Puis tout sera dit : au monde actuellement vivant succèdera une agglomération de corps obscurs, circulant comme auparavant autour d'une masse obscure elle-même, ou du moins ne recevant d'autre lumière que celle des innombrables étoiles du monde sidéral. — En traçant ce tableau des phénomènes que la suite des temps doit amener dans l'ensemble des corps constituant notre système planétaire, je n'ai fait que tirer les conséquences de deux principes qui dominent toute la science, celui de la conservation de la force dans l'ensemble de l'Univers, et celui de la dissipation de l'énergie dans une région limitée de l'espace. J'ai supposé qu'aucune cause extérieure ne viendrait compenser la dépense occasionnée par la radiation solaire. Cette radiation doit donc diminuer d'intensité et finir par s'éteindre (1). »

A la vérité, on peut supposer que le soleil rencontre un autre corps, et récupère sa puissance, grâce au formidable dégagement de chaleur consécutif à la collision. Mais alors, ce serait le brusque anéantissement de la Terre par le feu. Dans certaines conditions de vitesse, la rencontre de deux masses, grosses comme la moitié du soleil, élèverait leur température de 60 millions de degrés et mettrait en liberté une chaleur égale à celle que le soleil a cédée pendant 50 millions d'années. On peut, du reste, se représenter autre-

(1) *Autres mondes,* par Amédée Guillemin.

ment les causes de l'incendie final. « Il ne serait pas impossible, écrit Guillemin, que la fin de notre monde fût précipitée par une cause imprévue, une catastrophe analogue à celle dont une étoile de la Couronne a été le théâtre. Une subite conflagration a porté en quelques semaines cette étoile, de la neuvième à la deuxième grandeur. L'analyse de la lumière a prouvé que cet astre s'était trouvé enveloppé par une masse d'hydrogène en combustion. Au bout de quelque temps, cette énorme augmentation d'éclat a peu à peu diminué, et l'étoile est redescendue à son état primitif. Or, imaginons le soleil envahi de la même manière et songeons à ce que deviendrait notre Terre, si la chaleur solaire se trouvait tout à coup décuplée, et cela pendant un ou deux mois seulement. N'est-il pas certain que rien de ce qui a vie sur la planète, ne résisterait à pareilles conflagrations? » Citons enfin le remarquable ouvrage de Stewart et Tait sur *l'Univers invisible*. L'hypothèse qu'ils exposent résume plusieurs des points de vue énumérés : « Si nous considérons le développement des globes, nous pouvons être sûrs de deux choses : la lumière et la chaleur du soleil se dissipent par radiation, et il se refroidit ; d'autre part, le frottement éthéré arrête peu à peu le mouvement visible des grands corps de l'univers. Donc, le soleil perdra son éclat ; et la Terre, perdant son énergie orbitaire, ira, de spirale en spirale, se confondre avec le soleil. Supposons que deux étoiles, le Soleil et Sirius, après avoir absorbé leurs escortes, gravitent l'une vers l'autre et se confondent : de la chaleur qui en résultera naîtra un état nébuleux qui projettera des planètes. Mais cette masse, devenant peu à peu froide et sombre, ne sera, à la longue, qu'un des constituants d'une collision encore plus formidable. Et ainsi de suite. Par un pareil processus,

l'énergie potentielle primordiale de l'univers est graduellement transformée en chaleur et en lumière, lesquelles sont dissipées dans l'espace. Au fur et à mesure, les masses de l'univers deviennent plus grandes ; la dissipation de l'énergie de l'univers visible marche parallèlement avec l'agrégation de la masse. Donc l'univers a dû commencer, puisque ses grandes masses sont de dimensions finies, et il finira. »

Assurément, les hypothèses des savants peuvent être modifiées avec le temps, et nous ne songeons pas à en endosser la responsabilité. Mais il nous est bien permis d'enregistrer ce que les astronomes écrivent à notre époque ; ce *consensus* est un fait, et ce fait nous autorise à exprimer les considérations suivantes : Croire à la fin du monde, ce n'est point ressusciter une légende mythologique, ou se courber, les yeux fermés, sous un dogme ecclésiastique ; c'est obéir aux intuitions séculaires de l'âme humaine, aux indications de la raison, et aux pronostics de la science.

Mais cette conclusion emporte des conséquences fort graves. Dans sa *Philosophie de l'inconnaissable,* Hartmann affirme que l'homme a successivement placé le bonheur — d'abord, dans les biens de la vie présente (antiquité païenne) ; ensuite, dans les biens de la vie céleste (christianisme) ; enfin, dans les bienfaits que le progrès apportera, peu à peu, aux individus et aux peuples transformés. Cette suprême illusion se dissipe déjà : « L'espérance est éteinte ; mortellement lassée, l'humanité traîne péniblement, d'un jour à l'autre, son organisme voué à la destruction. Ce résultat paraîtra-t-il mélancolique au lecteur? La philosophie n'est pas une pourvoyeuse de consolations ; elle est dure et froide comme la pierre. Que si la force d'un homme

fléchit sous le fardeau de la vérité, si son cœur se brise, si le désespoir disloque son mécanisme intellectuel et moral — la Philosophie enregistrera soigneusement ces faits, matériaux précieux pour la psychologie. »

Si paradoxale que paraisse notre affirmation, nous répondrons à ce pessimiste (littérateur plus que philosophe, et qui trouve encore une certaine joie à faire des phrases) nous répondrons qu'il lui manque, pour échapper au dégoût de l'existence, une foi véritable à la fin du monde. Au fond, l'anéantissement de l'univers après lequel il soupire, n'est que le néant des Hindous, c'est-à-dire une pause dans l'éternelle activité créatrice, une « trêve de Dieu. » A l'heure où tout périra, disent-ils, l'eau couvrira le monde. « Le vent est alors réabsorbé, et celui dont toutes choses sont faites, le Seigneur par qui toutes choses existent, repose au sein de l'abîme. Il dort sur l'Océan, le créateur, enveloppé dans le mystique sommeil..... S'éveillant à la fin de la nuit, Vishnu, le non-né, sous forme de Brahma, crée à nouveau le monde. » C'est la philosophie que semble rééditer Spencer, quand il affirme que notre univers est un système en voie d'intégration, qui aboutira fatalement à la désintégration, pour être réintégré à nouveau et désintégré derechef, et cela *in sœcula sœculorum*. A la vérité, de pareilles conceptions cosmogoniques, loin d'affirmer que le monde aura une fin, en proclament au contraire l'immortalité; et comme le monde actuel est imparfait, elles éternisent la douleur et l'injustice. De là, le pessimisme d'un Hartmann.

Celui-ci pourrait nous répliquer, à son tour : Pris dans sa totalité, l'univers physique entier est un système fermé de corps. Or, dans tout système de corps auquel il n'est pas communiqué d'énergie par des corps extérieurs, et qui ne

cède pas d'énergie à des corps extérieurs, la somme des diverses énergies potentielles et cinétiques reste toujours la même. Vous me reprochez de ne pas admettre, strictement parlant, la fin du monde ; mais y croyez-vous davantage ? A moins que vous ne rejettiez le principe fondamental de la physique moderne.

Nous l'acceptons, au contraire ; mais les considérations physiques, chimiques, géologiques et autres, nous importent fort peu dans l'espèce. « Livrée à ses seules ressources, l'astronomie ne sait en quelque sorte nous peupler l'espace que de pierres en mouvement (1) ; » or, nous connaissons un autre univers que l'univers matériel. Nous pouvons croire à l'immutabilité de celui-ci, sans cesser de croire, strictement parlant, à la fin du monde ; nous pourrions même admettre la perpétuité de notre globe, sans cesser d'admettre la fin du monde. Car le monde, après tout, qu'est-ce donc? Celui-là, seul, qui pose la question est capable d'y répondre. Or, cette question est posée par l'esprit humain.

Puisque le monde n'arrive à la conscience de soi que dans la créature libre et raisonnable qui en est la tête, le monde, en réalité, n'existe pas indépendamment de l'homme; il existe assurément en tant que rébus, mais non en qualité de cosmos, c'est-à-dire, en définitive, comme monde. Le lent processus de l'Évolution n'est qu'un geste incohérent dans le vide, aussi longtemps qu'on n'en saisit pas à la fois l'épanouissement et l'explication dans l'apparition du cerveau humain. La boîte crânienne du premier homme venu est plus précieuse que le monde entier, puisqu'elle en est la cause finale; dans un certain sens, elle en est même la

(1) Reynaud.

cause efficiente, puisqu'elle renferme le monde entier, et lui impose, bon gré mal gré, pour le transformer en un tout rationnel, les lois de sa propre constitution cérébrale. La recherche des causes et des buts est l'œuvre exclusive de l'être pensant qui veut comprendre le monde, de l'être moral qui prétend le juger.

Dès lors, ce qu'il importe à l'homme de savoir, ce n'est pas si la matière et l'énergie continueront ou non de subsister, indéfiniment, sous une certaine forme ou une quantité déterminée ; mais bien si le monde sera un jour pleinement intelligible à la raison, et absolument acceptable pour la conscience. Or ce monde en voie de devenir, et dont l'homme est le centre, c'est le monde de l'activité humaine, c'est le domaine de l'histoire. Le problème de la fin du monde n'est donc pas un simple problème de Mécanique, mais un problème d'Ethique.

L'histoire aura-t-elle, oui ou non, une fin ? Voilà la vraie question.

Si nous prenons le mot *fin* au sens brutal et abrupt, nous retombons dans les explications précédentes ; car il est évident que si notre globe doit voler brusquement et par hasard en mille morceaux, ce sera aussi la fin de l'histoire ; et les labeurs, et les larmes, et les prières de l'humanité, seront balayées, comme de l'écume, par le souffle tempêtueux des inéluctables destructions. Mais si nous restons sur le terrain moral, où la question même que nous posons nous oblige à nous confiner (puisque c'est nous, hommes, qui la posons et qui seuls pouvons la poser), si nous restons dans le domaine de la liberté et de la qualité (par opposition à celui de la quantité), la question de savoir si l'histoire aura une fin, revêt un autre sens. La fin de l'histoire, ce sera son but atteint ; l'idéal qui lui est proposé, réalisé.

A ce point de vue, quels seront les rapports de la crise cosmique avec le terme de l'histoire? Hartmann, disions-nous, est pessimiste parce qu'il ne croit pas à la réalité de la fin du monde; parce qu'il ne croit pas que le mouvement humain aboutira. Mais nous, de quel droit être optimistes? Et comment faut-il nous représenter l'histoire arrivant au port? Est-ce que le cataclysme suprême, arrêtant un développement commencé, lui permettra de dérouler à nouveau ses virtualités, soit sur un autre théâtre, soit sur notre planète même transformée? Ou bien la catastrophe, graduelle ou subite, laissera-t-elle à la civilisation le temps de porter, ici-bas, tous ses fruits? Dans cette dernière supposition, l'âge d'or ainsi obtenu pourrait fort bien ne pas constituer une « édition *ne varietur* » de la pensée créatrice; mais, de même que la libellule, quand elle est parvenue au terme de son gracieux et fragile développement, disparaît après avoir dépensé toutes ses réserves de vie et de beauté, de même l'humanité, après avoir achevé son évolution, après avoir déployé ce qu'elle recélait et pleinement épuisé le contenu de son idée — pourrait disparaître sans dommage. Son anéantissement, dans cette hypothèse, se concilierait avec la consommation providentielle de ses destinées.

Il ne suffit donc point de croire à la raison ou à la conscience, ni même de croire en Dieu, pour aboutir à une vue synthétique satisfaisante sur les destinées de notre monde. Puisque la sagesse et la puissance du Très-Haut nous apparaissent d'autant plus admirables qu'elles rayonnent dans des ouvrages plus infimes, puisque nous nous courbons devant sa gloire quand nous la contemplons dans un moucheron, né le matin et desséché le soir — pourquoi cesserions-nous d'adorer, si les magnificences du pouvoir

créateur et les séculaires obstinations de l'activité restauratrice qui entraîne le monde vers l'accomplissement de ses destinées prévues, ne servaient, en définitive, que les intérêts momentanés d'une humanité transitoire?

Une fois de plus, c'est le vertige pour la pensée.

CHAPITRE DEUXIÈME

JÉSUS-CHRIST

EST LE MÊME, HIER, AUJOURD'HUI, ÉTERNELLEMENT

« Faut-il haïr ou plaindre les hommes qui, au lieu d'adorer les dieux éternels, se prosternent devant un mort ? »

(JULIEN l'apostat).

Le chrétien ne connaît pas ce vertige : il a rencontré Jésus-Christ.

On sait qu'une école théologique, très puissante et très populaire, nie catégoriquement la possibilité d'une rencontre pareille. Aux yeux de Ritschl, aucun rapport personnel immédiat ne saurait exister entre Christ et le fidèle. « Nos relations personnelles avec Dieu ou avec Christ se créent et se maintiennent par notre souvenir de la Parole divine, c'est-à-dire de la loi et des promesses : Dieu ne saurait agir sur nous en dehors de ces révélations (1). » C'est le souvenir qui nous met au bénéfice des bienfaits de Christ. Voici comment Bovon expose le point de vue de Ritschl :

(1) *Theol. u. Met.* 49, 50.

« La tendance de la théologie ritschlienne est d'écarter ce qui lui semble en dehors de l'expérimentation; or, nous ne connaissons le Sauveur, dit-on, que dans les limites de son activité sur la terre. Non seulement ses origines se dérobent à notre vue, mais il en est de même de son règne actuel dans la gloire : tout ce qui sort du ministère historique est pour nous une *terra incognita*. A ce propos, Ritschl ne peut assez protester contre la prétention des dogmatistes, qui parlent de rapports actuels immédiats entre Christ et les fidèles. Affirmer une telle relation, dit-il, c'est supposer que nous sommes en mesure de saisir par expérience l'être en soi, en dehors des manifestations qui nous le font connaître, hypothèse contraire à toute saine philosophie et qui favorise l'illuminisme. Qu'il s'agisse du Seigneur prêtre ou prophète, nous ne subissons son ascendant qu'en le connaissant dans sa carrière terrestre, hors de laquelle l'affirmation de son règne serait une formule vide de sens. Autrement dit, le Saint-Esprit est l'esprit collectif qui relie les croyants par le souvenir de Christ; c'est dans son Église que l'activité du Sauveur se perpétue ici-bas d'âge en âge; aussi, les attributs du Seigneur glorifié se ramènent-ils à ceux du Rédempteur historique » (Dogmatique II, 156).

Le Christ historique! Il y a deux manières d'entendre la chose. On peut, par exemple, s'entourer de tous les monuments de l'archéologie et de l'épigraphie orientales, reconstituer le milieu où le Nazaréen a vécu, coiffer Jésus d'un turban, le nourrir d'œufs et de poisson, l'envoyer très docile à l'école des rabbins, puis conclure que ce Juif-là, vivant sur un certain point du globe, à une certaine époque déterminée, a dû s'habiller, se sustenter, s'exprimer et se tromper à la manière de son entou-

rage. On appellera cela : voir Jésus à travers l'histoire; c'est la recette courante pour obtenir un Christ historique.

Tout dépend de ce qu'on nomme historique. Les personnalités qui ont façonné les siècles sont, précisément, réfractaires à ces procédés ; car l'histoire est leur œuvre; et vouloir les expliquer par l'histoire telle qu'elle existait *avant* eux ou *à côté* d'eux, c'est un jeu d'esprit qui consiste à supprimer un problème en faisant mine de le résoudre. C'est l'histoire *après* le Christ qui peut nous restituer le Christ historique; et le Christ historique ainsi entendu, ce sera, tout naïvement, le Christ biblique.

Or, ce Christ-là c'est le Christ vivant (1). Sans doute, le titre du Nouveau Testament risque de nous induire en erreur, puisque l'idée d'un testament évoque invinciblement la pensée que le testateur est mort; mais il suffit de parcourir, une à une, les diverses parties du recueil, pour échapper à une conclusion aussi étrange. Après les ténèbres de Golgotha, quel éblouissement quand nous ouvrons l'épître à Théophile, et que nous nous trouvons en présence d'un cinquième évangile, devant les *Actes de Jésus-Christ par les apôtres!* Le second livre de Luc a pour objet l'activité du Seigneur après son élévation auprès de Dieu ; et de fait, s'il fallait prouver ici que le Christ glorifié, invisible et partout présent (et parfois même visible) est le véritable héros du livre, « l'Apôtre » par excellence, s'il fallait montrer qu'il est le Chef de l'Église, son inspirateur jusque dans les détails de la vie journalière, le centre de la prédication apostolique, celui que haïssent

(1) Nous empruntons le développement qui suit à notre volume *Il vit.* (1re méditation).

personnellement les adversaires de l'Évangile, il faudrait citer toutes les pages.

Christ vit! voilà aussi l'apocalypse, ce livre merveilleux qu'on appelle d'une manière si malencontreuse la *Révélation de Jean,* alors que le premier verset contient cette affirmation formelle : *Révélation de Jésus-Christ à Jean.* L'apocalypse est un firmament inexploré, où gravitent harmonieusement des astres égaux en splendeur, et que traversent, ici et là, des comètes vagabondes qui dérobent leur sillage aux astronomes; mais le soleil central qui domine toutes ces armées et qui rayonne, vainqueur, au sein de cette immensité, c'est le Vivant; c'est celui qui jette aux quatre coins de l'univers une déclaration sans analogue : « J'ai été mort; et voici, je suis vivant aux siècles des siècles. »

Il nous resterait à caractériser les épîtres, et, tout d'abord, celle dont la structure majestueuse domine toutes les autres, comme une cathédrale s'élève au-dessus des édifices qui l'entourent; cathédrale aux flèches multiples, qui s'élancent l'une après l'autre, toujours plus haut dans l'espace, et qui dirigent nos regards, de cime en cime, vers celui qui siège à la droite de Dieu, vers notre souverain Sacrificateur, « saint, innocent, sans tache, séparé des pécheurs, élevé au-dessus des cieux, et qui peut sauver parfaitement ceux qui s'approchent de Dieu par lui, étant toujours vivant pour intercéder en leur faveur. » — Est-il besoin d'ajouter que l'âme des épîtres de Paul c'est son amour ardent, intrépide, enthousiaste et contagieux pour celui qui vit? L'épître aux Hébreux développe l'idée que le Christ vit *pour* nous dans les cieux; les épîtres de Paul développent l'idée, plus profonde encore, que le Christ vit *en* nous sur la terre. « Pour moi, vivre

c'est Christ ! Ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi ! » Faut-il citer saint Jean qui s'écrie : « Notre communion est avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ? Si quelqu'un a péché, nous avons un avocat auprès du Père, Jésus-Christ le Juste ? » Faut-il citer saint Pierre qui s'écrie : « Vous l'aimez sans l'avoir vu, vous croyez en lui sans le voir encore ! » Faut-il citer Jacques et Jude, qui affirment, avec transports, que « l'avénement du Seigneur est proche, » et qui « attendent la miséricorde de Notre Seigneur Jésus-Christ pour la vie éternelle? » Voilà quel souffle victorieux passe et repasse à travers les superbes avenues du Nouveau Testament, balayant comme des feuilles mortes les systèmes fanés et les credos desséchés de nos églises rabougries.

Et pourtant, répliquera quelqu'un, vous ne nierez point que le résumé des quatre évangiles s'exprime uniquement dans la formule : Christ a vécu ? Nous avons là des biographies ; et c'est à ces documents qu'il faut recourir pour faire surgir dans toute sa fraîcheur, dans toute son énergie, l'image de celui que nous appelons le Christ historique, par opposition au Christ légendaire et au Christ ecclésiastique ! — Mais est-il bien certain que la formule : *Christ a vécu,* résume d'une façon adéquate le contenu des évangiles? Durant le cours de son ministère, Jésus a prononcé certaines paroles qui élevaient son existence au-dessus de l'espace et du temps. Pour ne citer qu'une seule de ces propositions mystérieuses, l'une des plus simples, nous rappellerons cette affirmation catégorique : « Là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux. » Et que conclure des derniers entretiens rapportés par saint Jean, de ce testament spirituel où celui qui va mourir déclare que sa vie va commencer, ou plutôt qu'elle

va se ressaisir et se continuer enfin sans entraves ? En la présence de Jésus de Nazareth, quelque chose nous déconcerte et nous émeut. Ah ! certes, c'est un homme, semblable aux autres fils de la poudre, « l'os de nos os et la chair de notre chair ; » il marche, il mange, il dort, il parle, il souffre enfin et verse des larmes ; et cependant, nous avons beau le regarder, l'écouter, le toucher, l'essence de sa personnalité se dérobe à nos investigations ; il y a là un surplus qui défie toutes nos interprétations ; nous comprenons confusément qu'il a le droit de dire, les pieds dans la poussière : « Je suis dans le ciel » — nous admettons sans protester son langage, quand il déclare avec tranquillité : « Avant qu'Abraham fût, je suis » — enfin, nous sentons suffisamment, sans nous l'expliquer à nous-mêmes, que celui qui vit sous nos yeux a déjà *vécu ;* que celui qui vit, à portée de nos mains, *continuera de vivre ;* en un mot, que celui qui vit est celui qui *vit.* Et c'est ainsi que la lecture même des quatre évangiles suscite en nos âmes des pressentiments ou des certitudes qui ne s'expriment nullement dans cette phrase : Christ a vécu. Encore pourrait-on, à la rigueur, admettre un résumé aussi étriqué des évangiles, s'ils arrêtaient tous la narration de la divine histoire au dernier soupir sur le Calvaire ; mais il n'en est rien ; et les quatre évangélistes, d'un commun accord, nous conduisent par delà le sépulcre jusqu'à la résurrection. On connaît l'affirmation grandiose qui clôt le récit de saint Matthieu : « Voici, je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la fin du monde. » Est-ce ainsi que l'on terminerait la biographie d'un homme qui n'est plus ?

Ici, du reste, se pose une question grave : est-il exact que nous possédions une biographie de Jésus-Christ?

Cette prétendue biographie nous laisse ignorer l'année de sa naissance et celle de sa mort; elle nous permet de supputer approximativement la durée de sa vie, mais elle ne nous raconte rien sur ses trente premières années, et le récit de son court ministère est rédigé de façon à nous laisser ignorer sur combien de mois il s'est étendu ; enfin, les efforts des évangélistes pour nous laisser un récit fidèle de la dernière semaine ne vont pas jusqu'à permettre aux théologiens de savoir si le Sauveur est mort la veille de la fête de Pâques, ou pendant la fête, le 13 ou le 14 Nisan.

En présence d'un pareil état de choses, comment ne pas souscrire aux conclusions de Kähler : « Etant donné les conditions actuelles de la science historique, nous ne possédons point de sources pour une biographie de Jésus. Par contre, nous avons du Sauveur une image fidèle et qui suffit à la foi. » *(Der sogenannte historische Jesus, und der geschichtliche, biblische Christus)*.

Qu'est-ce à dire? Nous n'avons point entre les mains des fiches anthropométriques, des photographies ou des autographes, qui puissent nous aider à reconstituer la figure du Nazaréen, mais nous nous consolons aisément d'être impuissants à le faire revivre, puisqu'il vit à l'heure présente. Il vit, et pour savoir quel il est, nous n'avons qu'à nous soumettre au rayonnement de sa lumineuse et chaude personnalité morale, telle qu'elle resplendit au centre des évangiles. Tel il était, tel il est; car Jésus-Christ est le même hier, aujourd'hui, éternellement. « C'est le Christ vivant qu'il nous faut; c'est en lui que nous croyons, c'est lui que nous possédons. Nous nous confions en lui, *parce que* nous le connaissons; nous le possédons, *comme* nous le connaissons : et nous le connaissons,

parce qu'il a habité parmi nous, plein de grâce et de vérité, et parce qu'il s'est choisi des témoins dont la parole devait susciter notre foi en lui. En résumé, pourquoi essayons-nous de pénétrer dans l'intimité du Jésus des évangiles? Parce que c'est là, précisément, que nous apprenons à connaître celui que le regard de notre foi et notre prière vont chercher à la droite de Dieu; parce que celui qui a cheminé sur la terre, est celui-là même qui a été glorifié. »

Et Kähler formule enfin les conclusions suivantes : « Le *Jésus historique* des historiens modernes nous cache le Christ vivant. Le Jésus des « Vies de Jésus » est le produit d'un art inventif, et ne vaut pas mieux que le Jésus de la christologie byzantine, déformé par le dogme; ces deux personnages sont également éloignés du Christ véritable. Attachons-nous donc au Sauveur supra-historique (an den übergeschichtlichen Heiland); par cette formule, nous désignons une réalité qui, certes, n'existerait point sans l'histoire, mais qui ne s'explique point par elle, qui n'en est pas un anneau, et dans laquelle se concilient d'une manière active et actuelle les caractères de l'universalité avec les données du particularisme historique. » (Dieser Ausdruck ist gebildet, um das zu bezeichnen, was zwar ohne die Geschichte gar nicht vorhanden wäre, aber dessen Bedeutung nicht aufgeht in die eines Gliedes in der Kette geschichtlicher Wirkungen oder auch eines geschichtlichen Ansatzes, weil in ihm sich das allgemein giltige mit dem geschichtlichen zu einem wirksam-gegenwärtigen zusammen schliesst).

Il est difficile d'exagérer l'importance de ces déclarations; elles jettent un jour singulier sur la préface que Martensen a écrite pour la traduction allemande de sa dogmatique. « Si l'on compare, écrit-il, la pensée dogma-

tique protestante à celle du christianisme primitif, et surtout à celle des trois premiers siècles, il faut bien nous résoudre à constater entre elles une grande différence. Les maîtres et les docteurs de l'Église des trois premiers siècles, tout autant que leurs frères et leurs héritiers des temps de la Réforme, vivent par la grâce; mais ils ne s'absorbent pas, comme eux, dans une étude exclusivement psychologique du fait rédempteur. Leur pensée ne reste pas toute entière dans la dépendance d'un seul des faits révélés, la justification par la foi. Ils ne se laissent pas non plus captiver par l'analyse en quelque sorte micrologique de la repentance, de la conversion, des luttes et des joies de la sanctification, tous états d'âme exprimant la communion avec Dieu. A cette époque, la pensée théologique se rattache à un autre ensemble de dogmes; elle étudie, mais toujours simultanément, l'incarnation du Logos et la Trinité, les mystères de la création et de l'incarnation, la présence du Seigneur dans les sacrements, la résurrection de la chair et l'accomplissement de toutes choses. Ces docteurs de l'antiquité chrétienne se sentent attirés par les écrits de l'apôtre saint Jean, dont le Logos fait chair constitue la grande protestation anti-gnostique; guidés par cet instinct vraiment théologique et chrétien, de toutes les épîtres de Paul ils retiennent de préférence celles aux Éphésiens et aux Colossiens, parce qu'elles accusent directement la signification cosmique universelle de la Rédemption (or, les réformateurs n'ont jamais soupçonné l'importance théologique de ces épîtres). On sait, également, avec quelle prédilection ces vieux maîtres étudiaient les discours eschatologiques du Seigneur, l'apocalypse de Jean, et les faits de même nature contenus dans les épîtres de saint Paul. La doctrine protestante, au

contraire, avec une affectation qu'elle n'a jamais pris la peine de dissimuler, s'est toujours détournée de cet ordre d'idées. »

Il faut le déplorer; car la personne vivante du Christ est précisément le point fixe au sein de l'universel écoulement. Alors que tout ce qui vit renferme la mort en ses flancs, il subsiste, lui, par la puissance « d'une impérissable vie » (Hébreux 7/16). Et tandis que la totalité des influences d'affaissement et de corruption qui travaillent à la destruction du monde, constituent toujours, à un moment donné de la durée, une grandeur évanouissante, — la source indéfiniment renouvelée d'énergie jaillissante et de régénération qui découle intarissablement de la plénitude inépuisable du Christ, constitue toujours, à un instant quelconque de l'histoire, une grandeur en voie d'accroissement. Dès lors, il est facile de prévoir qu'étant seul invulnérable et seul immortel au milieu d'un univers qui s'use et qui laisse fuir sa sève et son sang par mille fissures, le Christ est prédestiné à régner ici-bas par la seule constance et, pour ainsi parler, par le seul poids de sa majestueuse et immuable vie. Il règnera, parce qu'il vit.

Régnant, il exercera une *royauté;* régnant, il possèdera un *royaume*. Ces deux idées sont connexes, sans être identiques, et correspondent, respectivement, aux deux concepts que nous avons appris à distinguer dans notre chapitre précédent. Nous avions distingué, en effet, entre la fin de l'Histoire, parvenue à son but ; et la fin du Monde, arrivé au terme de ses destinées. Avec la fin de l'Histoire, nous sommes dans le domaine anthropologique; avec la fin du Monde, nous sommes sur le terrain cosmologique. Or, le problème christologique embrasse l'un et l'autre champ. Si le Christ doit exercer un jour une royauté, cette

royauté implique sa domination morale sur des volontés librement soumises; et si le Christ, d'autre part, doit posséder une fois un royaume, ce royaume implique l'exercice d'une suzeraineté matérielle sur les puissances physiques de la nature. En d'autres termes, la fin de l'Histoire est étroitement liée à l'activité anthropologique du Fils au sein de l'humanité; et la fin du Monde est indissolublement attachée à l'activité cosmologique du Verbe au sein de l'univers. C'est en Christ que l'Histoire atteindra sa fin; c'est en lui que le Monde parviendra au but; mais c'est par l'intermédiaire d'une crise, liée à la révélation définitive de ce qu'il est pour l'humanité et pour la nature ; et c'est vers ce dernier point que convergent, nous l'avons vu, toutes les intuitions de la philosophie religieuse et tous les pressentiments de la science.

En résumé, Jésus vit. S'il vit, il règnera. S'il doit régner, la fin des temps sera l'épanouissement d'une évolution providentielle, car Jésus-Christ est le centre de l'Histoire et du Monde, et l'Idée substantielle de l'humanité. Nous avons développé, ailleurs (1), cette dernière pensée, et nous nous réservons d'y revenir plus tard. Mais ce n'est pas ici le lieu d'insister sur ces considérations. Qu'il nous suffise de rappeler l'axiome christologique fondamental : « Jésus-Christ est le même hier, aujourd'hui, éternellement. »

Si l'auteur de l'épître aux Hébreux n'avait en vue, en écrivant ces mots, que le Nazaréen et la trace qu'il a laissée dans le cerveau humain, en vérité cet aphorisme est trop naïf. Charlemagne aussi, en tant qu'objet d'étude, en tant que personnage historique, est le même hier, aujour-

(1) *Revue de théologie*, 1896, 1898.

d'hui, éternellement. Il s'agit de bien autre chose! Dans sa monographie sur le développement de la pensée christologique au sein de la chrétienté, Dorner écrit : « En ce qui regarde la personnalité du Christ, Chef et Représentant de l'humanité, le *consensus* des théologiens, s'affirme toujours davantage. Cette vérité, qui n'est pas dérivée de la philosophie, mais que la chrétienté a conservée vivante, au cœur même de sa foi, cette vérité est mise de plus en plus en lumière. Le Christ, Chef ou Tête du genre humain! Sans cette notion, il est impossible de parvenir à l'Idée divine de l'humanité; car celle-ci n'est pas une simple masse, ni même une pluralité de rachetés; mais, dans l'union avec le monde des esprits supérieurs et avec la nature qui sera glorifiée pour lui et par lui, le genre humain est l'unité de l'organisme cosmique parvenu à la perfection. »

Assurément, toutes les formules sonnent faux, quand on les applique au Christ. Il défie l'effort des systématisations, au point de donner le frisson aux penseurs. Qu'on nous permette un souvenir personnel. Un soir, en remontant une rue étroite et noire, dans une atmosphère de brouillard froid, les pieds dans la boue, nous méditions sur le mystère central de l'histoire, sur l'apparition, au sein d'un monde comme le nôtre, d'un être comme *Celui-là!* Il n'y a pas de « Masque de fer, » il n'y a pas d'énigme ou de drame qui s'impose, avec autant de ténacité, à la méditation des historiens et des psychologues. Le problème irrésolu de cette personnalité unique, obsède; il attire comme l'inaccessible attire les alpinistes, comme l'inabordable attire les explorateurs du Pôle. — C'est un homme, soit! L'homme sans tache, l'homme définitif, le seul homme vrai qui ait jamais respiré dans notre atmosphère; et le globe a tressailli

d'allégresse en lui servant de piédestal. C'est un homme! Et sa vie s'organise, lumineuse, autour de cette radieuse affirmation... Un homme? Le dernier de tous, alors! Le prince des impies, la personnification du blasphème, une créature qui revendique l'unité avec l'Éternel! Et dont le délire n'a plus de nom dans aucune langue, quand elle s'enhardit jusqu'à formuler cette indescriptible confession de foi, chef-d'œuvre de lèse-majesté divine : « Le Père est plus grand que moi. »

Quel est-il, dès lors? « Fils unique de Dieu? » Il l'a dit, je le crois. Mais aussi, Fils unique de l'homme, incarnation de l'humanité. Homme-Dieu et Dieu-Homme? Ces vieilles formules ne formulent rien ; mais elles délimitent, au moins, le mystère. Elles l'enveloppent. Derrière ces digues massives, on entend la profonde voix de l'insondable et vivant océan.

Σὰρξ ἐγένετο... Abîmes! — Nous cheminions, les pieds dans la boue, et la nuit s'épaississait; ce n'était plus le brouillard qui nous enserrait, c'était l'énigme christologique. Et je ne sais quel vague malaise nous envahissait, qui ressemblait à la frayeur.

Toujours est-il que nous inclinons à nous approprier ces conclusions de Dorner : « L'incarnation de Dieu en Christ n'a pas été uniquement motivée par le péché. Celui qui est venu sauver le monde, serait venu aussi pour le consommer et le porter à la perfection; et les progrès de la science christologique sont liés à la mise en valeur de prémisses plus larges que la simple Hamartologie ou la Sotériologie pure (1). »

(1) Schmid 1831 : « Ut enim redemptionem sine Θεανθρώπῳ esse posse negamus, ita Θεάνθρωπον sine redemptione quidni affirmemus? Affirmandumque eo libentius, quo quisque magis veretur, *aut incarnationem Christi fortuitam aut peccatum necessarium judicare.* »

Il est vrai que Bovon écrit : « Le monde, tel que nous le connaissons, est bien trop grand pour qu'on puisse être tenté de faire de Christ une puissance cosmique. » *(Dogmat. — Christ l'homme-Dieu)*. Mais nous pensions, au contraire, que les horizons illimités de l'astronomie avaient élargi notre foi aux pouvoirs de Dieu ! Et puis, cet ordre de raisonnements est toujours dangereux (1) ; car Bovon n'ignore pas que notre siècle a vu éclore toute une littérature astronomique, dont le but est de prouver que le soleil tourne bien autour de la Terre (2) ; du coup, les dimensions de notre monde seraient singulièrement réduites..... Faudrait-il en inférer, par contre-coup, que le Christ, après tout, a bien pu être « une puissance cosmique? » Restons sur le terrain religieux ; et ne solidarisons point les don-

(1) Et pourtant, il n'est pas encore abandonné par les théologiens. Voici ce qu'écrit Berthoud dans sa récente *Apologie du Christianisme* (p. 334) : « La question de savoir si les astres sont habités, a beau être des plus inoffensives à première vue, elle n'est nullement indifférente : du jour où elle serait résolue dans le sens affirmatif, la conception chrétienne de l'univers subirait un ébranlement sérieux, car comment accorder encore à l'œuvre accomplie sur la croix un rayonnement extra-terrestre? Que si, au contraire, l'astronomie venait à démontrer que la terre est le seul astre habité par des êtres semblables à nous, il y aurait de ce fait une forte présomption en faveur du christianisme (?) une confirmation *inattendue* de sa vérité, car la légitimité du point de vue géocentrique serait établie du même coup. Il deviendrait évident que le monde matériel, dans sa totalité, a été créé pour la terre, et la terre pour l'homme, et le grand mystère de l'incarnation du Verbe serait *plus aisé à concevoir.* » (C'est nous qui soulignons).

(2) *Die Widersprüche in der Astronomie*, wie sie bei der Annahme des Copernikanischen Systems entstehen (Schöpffer, 1869). — *Die Erde steht fest.* (Le même). — *Pastor Knak und seine Gegner* (1868, Wangermann). — *The new Principia* or true system of Astronomy, in which the Earth is proved to be the stationary centre of the solar system. (1872, Morrison), etc.

nées de la christologie biblique avec des calculs de parallaxe. Comment refuserions-nous à Jésus-Christ le rôle qui lui appartient dans l'histoire et dans le monde, puisque nous portons en nous-mêmes, dans la mesure où le Vivant vit en nous, le gage et la prophétie des triomphes qui sont réservés au Seigneur? Le chrétien, en effet, est parvenu à l'harmonie intérieure ; il est en paix avec soi-même, avec les hommes, avec les événements et les choses ; en un mot, il est en paix avec Dieu. Dès lors, en lui et par lui, sur un point déterminé de l'espace et pour une durée indéfinie, l'histoire a atteint son but ; dans cette âme isolée mais symbolique, et à travers laquelle il faut lire tous les développements possibles du genre humain, le Christ se manifeste comme l'instrument providentiel des épanouissements définitifs ; dans ce microcosme typique, les mouvements séculaires du processus mental et moral du genre humain s'arrêtent : le but est touché. Or, ce n'est pas seulement la fin de l'histoire qui se réalise dans le chrétien ; il renferme aussi le germe de la fin du monde ; il sait que son corps, « temple du Saint Esprit, » est voué à des transformations rédemptrices qui l'affranchiront de la souffrance et des turpitudes inexprimables de la corruption. « Le Seigneur Jésus-Christ transformera notre corps vil, en le rendant semblable à son corps glorieux, par le pouvoir qu'il a de s'assujettir toutes choses » (Phil. 3/21). Or, cette résurrection corporelle n'ira pas sans des renouvellements parallèles dans la nature elle-même, à laquelle appartient l'organisme physique.

La simple conscience morale, à elle seule, offrirait déjà les linéaments d'une eschatologie ; « car celui-là seul accorde au Bien les caractères de la durée, et de l'unique et véritable réalité, qui l'envisage aussi comme la puissance

capable de juger le monde » (Dorner : *Glaubenslehre)*. Toutefois, il nous faut plus que les pressentiments de la conscience ; il nous faut les intuitions liées à la régénération. C'est dans ce sens, que Frank suspend toute l'eschatologie à l'apparition d'un nouveau *moi* au centre de la personnalité; et plus d'un penseur évangélique développe avec profondeur les mêmes prémisses (1).

Reconnaissons, toutefois, que si les victoires de Jésus-Christ dans l'avenir ont pour garant les triomphes subjectifs qu'il remporte quotidiennement dans le cœur du chrétien, celui-ci n'en est pas réduit à consulter ses propres expériences, trop souvent imparfaites, pour saluer en son Maître le Roi prédestiné des siècles. Jésus-Christ a vécu, objectivement, ici-bas ; et il a manifesté à mainte reprise par ses actes, avec une aisance inimitable et une redoutable autorité, son pouvoir sur la maladie, sur la nature, sur la mort elle-même. Ces miracles isolés, étaient pareils aux éclairs silencieux qui déchirent le ciel par les nuits d'été, et qui annoncent de lointains orages avant même que les

(1) In der Einsetzung des neuen Ich in den Mittelpunkt der menschlichen Persönlichkeit, hat der Christ die Gewähr für die Künftige Alleinbestimmtheit seines gesammten persönlichen und natürlichen Wesens von jenem Mittelpunkte aus. — Wir würden nicht genug sagen, wenn wir nur behaupten wollten, dass die aus dem fundamentalen Christenstande erwachsende Hoffnung demjenigen völlig congruent sei, was als objective auf die Zukunft des Christen bezügliche Wahrheit ihr von aussen her dargereicht wird, zu ihr passend wie der Schlüsse zum Schlosse. Diese Dingen der Offenbarung schliessen sich innerlich mit der aus dem Stande der Wiedergeburt resultirenden Hoffnung zusammen — sie sind die homogenen Töne, welche mit dem dort gegebenen Grundton die volle Harmonie der christlichen Hoffnung ausmachen. Aber in dem Grundton selbst schwingen schon jene anderen Töne mit, und wer geschärfte geistliche Sinn hat, der hört sie heraus (Frank : *System der christlichen Gewissheit*, p. 198 et 208).

grondements du tonnerre roulent sourdement à l'horizon. Le Christ a montré ce qu'il sera, en laissant entrevoir ce qu'il pouvait; et comme les actes du Fils de l'homme, en vertu de son union essentielle avec l'humanité, sont les actes du genre humain, ce n'est pas seulement au nom de son affranchissement spirituel que le chrétien, porteur du Christ intérieur, salue d'avance les conquêtes de son Chef, mais c'est aussi au nom du passé, au nom des arrhes que notre race a reçues de sa libération définitive — (historique et cosmique) — à l'heure où le fils de Marie, agissant comme notre représentant, multipliait les pains, cheminait sur les flots, et dénouait les liens du sépulcre.

Mais pourquoi nous en tenir à des inductions hésitantes ou à d'incertaines déductions? Celui qui est le même hier, aujourd'hui, éternellement, a parlé. Recueillons ses paroles.

CHAPITRE TROISIÈME

JÉSUS-CHRIST A-T-IL PARLÉ DES CHOSES FINALES?

Si les évangiles émanaient d'un penseur assyrien, persan ou chinois, tout le monde reconnaîtrait qu'ils contiennent une doctrine eschatologique. Les principaux passages où elle se dessine ou se formule, sont aussi faciles à distinguer que des pièces d'or sur du marbre blanc. Le premier devoir de la critique est de constater, loyalement, que ces textes difficiles, quelle que soit leur provenance, quelle que soit leur signification, quelle que soit leur intégrité, se trouvent actuellement dans nos évangiles canoniques, sous une forme déterminée; dont acte.

Soit, répondra quelqu'un; mais encore nous faut-il savoir si vous utiliserez tels quels ces passages, et cela, pour la seule et unique raison qu'ils sont, effectivement, dans nos évangiles canoniques. Seriez-vous théopneuste? — En aucune façon. Mais nous croyons, avec Rothe, que s'il faut distinguer entre la Révélation et le document de la Révélation, il faut aussi admettre que ce document fait partie intégrante de la réalité même qu'il nous communique (*Zur Dogmatik*, p. 123). Et l'autorité religieuse de la Sainte Écriture nous apparaît d'autant plus solide, que nous soustrayons ainsi la Bible à la catégorie de la Doctrine pour la

rendre à la catégorie de l'Histoire. Du reste, ce n'est pas ici le lieu de développer des considérations dogmatiques réservées au second volume.

Soit, nous dira-t-on encore. Mais votre respect de l'histoire vous dispense, d'autant moins, d'un travail fastidieux et nécessaire ; vous nous devez une théorie personnelle sur l'origine des quatre évangiles, et sur leur crédibilité respective.

— Voilà, précisément, ce que nous n'admettons point. Schleiermacher aurait-il donc enseigné en vain à notre siècle, que la vie religieuse précède la formule théologique? Si la Révélation est une histoire, si la Bible est le document de cette histoire, si je suis moi-même enfin une créature historique, n'ai-je pas le droit de me plonger tout entier dans ce grand courant de vie, et de me laisser porter d'un seul élan jusqu'aux pieds du Christ? Empêcherez-vous ses paroles de me transformer, avant même que j'aie eu le temps de m'écrier : Qui va là? Et une fois transformé, est-ce que je ne deviens pas, moi-même, un document de la Révélation au second degré, ayant le droit, moi-même, d'être cru sur parole dans la mesure où je répète l'Écriture sainte, écho elle-même de la manifestation divine dans le monde? L'Éternel est vivant! voilà mon mot de passe. Place à la vie!

Et puis, où s'arrêtera-t-on, dans la voie des prolégomènes? Après avoir exigé de nous un système critique sur la composition des évangiles, on nous déniera le droit d'en tirer des conclusions avant d'avoir exposé notre *théorie de la connaissance*. Etes-vous kantien ou ritschlien, disciple de Lotze ou de Renouvier, de Malebranche — qui sait! — ou de Platon? Car vous n'avez pas le droit de vous inféoder au Christ, avant d'avoir pris parti pour l'un ou l'autre de ces penseurs. — Soit! répliquerons-nous à notre tour.

Mais alors, soyons conséquents. Une théorie de la connaissance n'est qu'un jeu d'esprit, si elle ne repose pas d'aplomb sur une étude physiologico-psychologique, sur un système complet des rapports de l'âme et du corps — pour employer une distinction plus ou moins heureuse, mais suffisamment explicite. Quant à ce système sur l'union du moral et du physique, il ne sera rien, à son tour, sans une théorie sur la vie, sur sa propagation actuelle, sur les phases de son développement depuis l'apparition de la première graine, sur ses origines enfin. Bref, ayons un système complet sur la création, numérotons les éléments du chaos, détaillons l'Éternel !.... Alors seulement, on sera en mesure de citer avec bonne conscience le sermon sur la montagne ; sinon, adieu toute rigueur scientifique !

Pour nous, nous estimons avec saint Paul que « le seul fondement » de la théologie c'est le Christ, encore le Christ, toujours le Christ. Toutes les autres questions que nous avons énumérées viennent ensuite ; elles peuvent constituer, si l'on veut, les prolégomènes de la dogmatique, mais non ceux de la théologie biblique. Dans le domaine cosmologique, il n'y a rien avant l'observation de la nature ; dans le domaine de la théologie biblique, il n'y a rien avant la constatation de ce qui est écrit. C'est déjà une science assez difficile en elle-même, si nous en croyons Lobstein (*Essai d'une introduction à la dogmatique protestante*, p. 153). « La théologie biblique est une science historique ; elle a pour tâche d'exposer, dans leur genèse et dans leur enchaînement organique, les idées religieuses et morales dont les livres bibliques sont les documents multiples et variés ; partant, il lui est interdit de confondre les époques, les lieux, les auteurs ; elle laisse à chaque témoin religieux, à chaque type doctrinal sa physionomie originale ; elle ne

dissimule pas les nuances et les différences, parfois très notables, qui distinguent les conceptions ou les groupes de conceptions renfermés dans les livres saints ; elle tient compte de l'atmosphère ambiante, du milieu et du moment ; elle recherche le principe générateur des enseignements religieux ou des systèmes théologiques, elle marque les influences qui les ont modifiés, elle détermine leurs relations, leurs affinités, leurs divergences ; elle ne s'élève à une synthèse, que là où elle y est autorisée par l'observation précise, et par l'analyse exacte et minutieuse. »

A ce beau tableau d'ensemble, nous n'avons rien à changer ; c'est dire que nous ne songeons pas à éviter les problèmes. Les voici, d'ailleurs, qui surgissent, dès que nous plaçons les textes devant nous ; ceux-ci, en effet, sont sous nos yeux, tels quels (1) ; mais *sont-ils dignes de foi ?* Voilà la première question qui se pose. — Et s'ils sont authentiques, *quelle est leur signification ?* Deuxième question.

En ce qui regarde la valeur documentaire des passages en question, il est évident que, pour parvenir à la pensée du Seigneur sur un sujet déterminé, nous sommes obligés de recourir à un truchement ; tandis que pour connaître la pensée de Paul, par exemple, nous n'avons qu'à lire, à livre ouvert, dans son esprit, c'est-à-dire dans ses épîtres. Il est clair qu'on ne peut utiliser, de la même manière, le traducteur de Matthieu sur Jésus, et Paul sur Paul. Les

(1) La liste des principaux passages eschatologiques dans les synoptiques est dressée comme suit par Haupt : Premier fragment (Matthieu *19*/27 à 30 — Marc *10*/28 à 31 — Luc *18*/28 à 30). Deuxième fragment : (Marc *8*/38 à *9*/1 — Matthieu *16*/27 et 28 — Luc *9*/26 et 27). Troisième fragment : (Luc *17*/20 à *18*/8). Quatrième fragment : (Marc *13* — Matthieu *24* et *25* — Luc *21*).

mots des épîtres, tels qu'ils existent à l'heure actuelle, ont jailli directement du cerveau de l'apôtre ; plus que cela, ils ont été rédigés par Paul, et fixés pour les siècles sous la forme expressément voulue qu'ils revêtent. Tandis que les paroles du Christ, dans l'évangile canonique de Matthieu, sont probablement la traduction d'un original araméen, lui-même écho d'une tradition orale, laquelle était, elle-même, l'écho des discours prononcés par le Seigneur.

Les difficultés qui découlent de cette simple constatation nous paraissent consciencieusement exposées, dans le récent ouvrage de Haupt sur l'enseignement eschatologique de Jésus *(Die eschatologischen Aussagen Jesu in den synoptischen Evangelien)* (1). Le problème est tellement ardu, écrit-il en substance, que l'exégète qui se lance dans cette bataille, mérite bien d'y gagner ses chevrons ; avant d'avoir affronté ce labeur, nul théologien ne peut savoir s'il possède, oui ou non, l'étoffe d'un exégète. Aucun moyen de reconnaître si les affirmations eschatologiques attribuées à Jésus lui appartiennent, à moins de les comparer avec celles des conceptions du Maître qui portent son cachet sans doute possible. Quand cette comparaison met en lumière une union organique entre les deux passages, on peut conclure à l'authenticité du discours eschatologique. Que si ce discours ne forme pas un tout avec le reste de l'enseignement du Seigneur, une nouvelle question surgit : car nous pouvons être en présence d'une addition postérieure, ou bien, au contraire, d'une parole authentique du Maître, mais

(1) Nous rendons hommage à la science, au sérieux et à la foi de Haupt ; et si, dans les pages suivantes, nous sommes amenés à le critiquer, ce sera toujours avec le sentiment des égards et de la reconnaissance que nous devons à un chercheur consciencieux.

simplement répétée par lui, reçue du dehors, et sans lien organique avec sa conscience. Dans ce dernier cas, il faut encore se demander si la pensée de Jésus est identique ou analogue seulement à celle du judaïsme ambiant : il pouvait parler comme ses contemporains, et dire autre chose avec les mêmes mots. Il faut donc étudier la teneur générale de son attitude à l'égard des traditions religieuses de son peuple : les a-t-il acceptées, rejetées ou transformées? Au surplus, et dans la majorité des cas, l'authenticité des paroles du Christ ne peut-être que relative : il suffit de rappeler que nous ne les possédons point dans la langue où elles ont été prononcées. Du reste, comment admettre, à travers la tradition orale qui déforme tout, la reproduction textuelle de discours entiers! C'est à la pensée du Maître qu'il faut s'arrêter, plus qu'aux détails de l'expression. Jésus a-t-il dit : Heureux les pauvres? (Luc *6*/20) ou : Heureux les pauvres en esprit? (Mat. *5*/3). Si les deux évangélistes ont pu hésiter sur l'interprétation d'une parole aussi simple, jusqu'où peuvent aller les variations, quand il s'agit de sujets aussi mystérieux que les sujets eschatologiques?

L'authencité *relative* des paroles de Jésus, ajoute l'auteur, est encore impliquée dans le fait qu'elles ne se présentent pas toujours à nous dans leur véritable cadre : dès lors, enchâssées plus ou moins arbitrairement dans des groupes artificiels de discours, elles reçoivent de leur entourage un faux jour. Il est difficile d'admettre que les entretiens du Seigneur, avec ses disciples ou avec la multitude, se composaient d'une longue succession d'aphorismes éblouissants, enfilés bout à bout comme des diamants; c'eût été imposer à ses auditeurs une tension intellectuelle et morale, que le génie lui-même eût été incapable de supporter.

Les sentences dont il s'agit doivent être plutôt considé-

rées, séparément, non point comme les éléments successifs d'un seul et unique discours, mais comme autant de discours condensés, et résumés dans leur formule suprême et originale. Sinon, comment admettre que nous possédons, dans les quelques pages de nos évangiles, une véritable reproduction des enseignements du Maître inépuisable, durant tout le cours de son ministère? Nous n'avons conservé, en réalité, que des têtes de chapitres. A la vérité, cette hypothèse nous oblige encore à statuer d'innombrables répétitions sur chacun de ces thèmes isolés; car celui qui distribuait le pain de la vie éternelle était « doux et humble de cœur, » infatigable dans ses compassions, toujours prêt à se dépenser et à se répéter indéfiniment lui-même au service des foules avides, qui se formaient et se déformaient incessamment autour de lui, comme le flux et le reflux. De là, il résulte que les disciples de Jésus ne pouvaient maintenir une séparation tranchée entre les différents discours prononcés sur un même sujet. De plus, quand les apôtres commencèrent à prêcher l'Évangile, leur but était moins de reproduire, dans le détail, les instructions du Maître, que de donner un aperçu général sur l'ensemble de sa doctrine; l'on en vint, peu à peu, à grouper délibérément des affirmations séparées mais analogues. En résumé, avant d'étudier l'eschatologie de Jésus, il faut examiner soigneusement ceux de ses discours qui touchent aux choses finales, afin d'y relever, au besoin, les traces d'un travail de mosaïque. Si cette opération de marqueterie peut être démontrée, alors certaines difficultés s'aplaniront, par le simple déplacement d'un terme transposé mal à propos hors de son milieu original.

Tel est, en substance, l'exposé de Haupt. Du reste, il entreprend, courageusement, la démonstration indiquée.

Sa critique porte sur quatre fragments seulement; il nous sera aisé de suivre, pas à pas, notre auteur. Mes investigations, déclare-t-il, auraient pu embrasser un champ plus étendu; mais les fragments examinés sont les premiers par l'importance; c'est pourquoi, « si le travail de mosaïque est évident sur ces points-là, nous pourrons le présupposer dans d'autres endroits où cela paraît moins clair. »

1° — *Observations critiques sur le premier fragment :* Mat. *19*/27-30; Marc *10*/28-31; Luc *18*/28-30. — La suite des idées, observe notre auteur, est parfaitement naturelle dans Marc et Luc; mais dans Matthieu, elle est interrompue par le v. 28. Ce verset, en effet, est une pièce rapportée : d'abord, son absence dans Marc prouve que ce verset, primitivement, n'appartenait pas à ce contexte; ensuite, on le retrouve, dans Luc *22*/29 serti dans une toute autre monture; enfin l'avertissement du v. 30, dans Matthieu, perd sa signification, si ces paroles ont été prononcées après celles du v. 28. Jésus reprendrait d'une main ce qu'il donne de l'autre, puisque, au moment même où il promet aux apôtres qu'ils jugeront les douze tribus d'Israël, il ajoute, et tout d'une haleine, que les premiers seront les derniers. Sans le v. 28, au contraire, l'ensemble est cohérent. Chaque sacrifice, affirme le Maître, emporte sans doute sa récompense, mais prenez garde! et ne transformez pas votre situation morale supérieure en un funeste oreiller de sécurité.

Aucun système préconçu (1) ne nous impose le devoir

(1) Ménégoz décrit, quelque part, « l'état d'âme de la majorité des pasteurs censément orthodoxes, qui ont abandonné la doctrine de l'inspiration plénière et qui, néanmoins, sont des adversaires plus ou moins résolus de la critique biblique. Quelle étrange théologie! On pourrait l'appeler la théologie du *sic* et *non* » (*Revue chrét.* fév. 1899 — Du rapport entre l'histoire sainte et la foi religieuse). — En ce qui nous

de tenter une réfutation de cette exégèse ingénieuse. En ce moment, nous nous occupons de la forme et non du fond des discours eschatologiques; si la parole de Jésus relative aux douze trônes n'a pas été prononcée dans les circonstances indiquées par Matthieu, cette parole, néanmoins, n'en est pas infirmée; son authenticité reste indemne; en bonne logique, jusqu'à preuve du contraire.

Nous faisons donc la part large à Haupt; mais nous devons avouer que ses arguments n'entraînent pas notre conviction, en ce qui regarde les traces d'un travail de mosaïque dans ce premier fragment. Pour nous démontrer que le v. 28, dans Matthieu, est une superfétation, notre auteur avance trois arguments, dont aucun ne nous apparaît probant. D'abord, dit-il, l'absence de tout parallèle dans Marc indique assez que ce passage n'est pas primitif. Mais Haupt estime-t-il que l'antériorité chronologique de Marc soit une hypothèse assez bien fondée pour soutenir, à elle seule, tout le poids d'une argumentation? Du reste, à supposer même que cette hypothèse constituât une certitude, peut-on en conclure que tous les passages parallèles

concerne, nous sommes les humbles obligés et, partant, les avocats résolus de la critique biblique, et nous souscrivons, de tout notre cœur, à cette fière et pieuse déclaration de Rothe : « Die ihrem formalen Prinzip getreue protestantische Theologie muss gebieterisch eine stets fortgehende historisch-kritische Behandlung des Bibel fordern, und sie muss in der unbeschränkten Regsamkeit derselben *ein unschätzbares, nicht genug heilig zu haltendes Gut* erkennen » (*Zur Dogmatik*. p. 305). — Seulement, nous établissons une distinction entre la Critique et les critiques, d'une part; et, d'autre part, entre la Critique et ses *résultats*. Ainsi, nous ne sommes pas, nécessairement, un représentant du *sic* et *non*, si les arguments de Haupt sont impuissants à nous convaincre, ou si « l'histoire d'Israël » par Wellhausen, ne nous révèle pas « les bénédictions que procure la certitude en matière d'Histoire sainte. » (Ménégoz, ibid).

à Marc, dans les deux autres synoptiques, sont interpolés, dans la mesure où ils contiennent des termes étrangers au texte de Marc? Pour nous en tenir à la comparaison entre Matthieu et Marc, rapprochons deux ou trois scènes caractéristiques, par exemple les deux tableaux que nous donnent Matthieu et Marc du baptême administré par Jean-Baptiste au Jourdain. Marc nous dit simplement que le Christ se fit baptiser par le Précurseur; Matthieu ajoute ce cri du prophète, qui sort des entrailles mêmes de la réalité : « C'est moi qui ai besoin d'être baptisé par toi, et c'est toi qui viens vers moi! » (Mat. *3*/13-17 — Marc *1*/9-11). Avec les prémisses de Haupt, il faudrait voir, dans cette exclamation du Baptiste, une pièce rapportée; mais où donc la loger ailleurs? — Autre exemple. En racontant la rencontre de Jésus et de la Syrophénicienne, Marc se borne à écrire : « Elle demanda à Jésus de chasser le démon hors de sa fille. Et Jésus lui dit : Laisse d'abord les enfants se rassasier. » Matthieu, au contraire, dans le passage parallèle, intercale, avant cette réponse du Maître, l'observation suivante : « Jésus ne lui répondit pas un mot. Et ses disciples, s'étant approchés, le prièrent disant : Renvoie-la, car elle crie après nous » (Mat. *15*/21-28 — Marc 7/24-30). Haupt consentirait-il à supprimer ce détail, dont l'historicité éclate aux regards les plus superficiels? Car essayer de déplacer ce passage, ce serait, bel et bien, en nier l'authenticité. — Autre exemple. Les pharisiens réclament un signe (Mat. *16*/1-4 — Marc *8*/11-12). « Les pharisiens, écrit Marc, lui demandèrent un signe venant du ciel. Et, soupirant profondément en son esprit, il dit : Pourquoi cette génération demande-telle un signe? » Matthieu fait précéder d'une pittoresque et célèbre comparaison le refus du Seigneur : « Quand le soir est venu, vous dites : Il fera beau temps,

car le ciel est rouge. Hypocrites, vous savez bien discerner l'apparence du ciel.....» Encore un coup, faut-il retrancher ici à Matthieu ce que Marc n'a pas conservé? — Et enfin, sur le chemin de Césarée, quand Pierre s'écrie : « Tu es le Christ! » faudra-t-il conclure du silence de Jésus, dans Marc, que le Seigneur a laissé tomber pareil témoignage sans le relever, et que Matthieu se trompe en mettant sur les lèvres du Sauveur des paroles impossibles à déplacer de leur cadre actuel : « Tu es heureux Simon, car ce n'est pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela? »

Nous concluons : dans le fragment n° 1, que nous examinons en cet instant, il est impossible d'enlever à Matthieu le passage sur les douze trônes, en s'appuyant sur la seule et unique raison que ce passage ne se retrouve pas dans Marc.

Mais Haupt nous répondrait qu'il avance d'autres arguments. Ainsi, le verset Mat. *19*/28 se retrouve dans Luc *22*/29, fixé dans un cadre fort différent. — Le cadre, en effet, est dissemblable ; il l'est même à un tel point, que l'argument se retourne contre l'auteur. Car il nous a dit formellement, à propos de la prédication du Messie, que celui-ci ne cessait de se répéter lui-même dans les circonstances les plus diverses. Pourquoi donc, dans la chambre haute, la nuit qu'il fut livré, Jésus n'aurait-il pas prononcé une parole de ce genre : « Vous êtes ceux qui sont toujours demeurés avec moi dans mes tentations. Et moi, je dispose en votre faveur du Royaume, comme mon Père en a disposé en ma faveur ; afin que vous mangiez et que vous buviez à ma table dans mon Royaume, et que vous soyez assis sur des trônes, jugeant les douze tribus d'Israël? » Pourquoi serions-nous surpris de retrouver la même parole dans Matthieu et dans Luc encadrée différemment?

Fût-elle répétée, à deux endroits séparés, dans le même évangile de Matthieu, que notre étonnement resterait nul. Ainsi, nous trouvons tout simple que Jésus ait pu, selon Matthieu, inviter deux fois les pharisiens à méditer sur cette affirmation des prophètes : « Je veux la miséricorde et non le sacrifice » (Mat. *9*/13 et *12*/7). Ce n'est pas deux fois, mais cent fois que le Seigneur, sous une forme ou sous une autre, a dû proclamer cette vérité.

Enfin, le troisième argument de Haupt nous paraît insuffisant à son tour. Dans Matthieu, nous dit-on, le v. 28 est en contradiction avec le v. 30; donc il faut supprimer le v. 28. Mais à cela nous répondrons : la pensée du v. 30 est précisément absente, dans le passage parallèle de Luc. Dès lors, pourquoi ne pas supprimer le v. 30 lui-même? La contradiction signalée disparaîtra du coup; et d'ailleurs, il serait plus naturel de déplacer une formule courante : « Les premiers seront les derniers, » véritable refrain dans les discours du Maître, qu'une pensée aussi originale, aussi colorée que la prédiction relative aux douze trônes.

Mais ce qui nous frappe encore bien davantage, c'est qu'un déplacement quelconque serait superflu; car la contradiction qu'on signale entre le v. 28 de Matthieu et le v. 30 est imaginaire. Haupt avoue, en effet, que Jésus, en réponse à la question de Pierre, n'a nullement nié, même dans Marc, la réalité de la loi divine qui relie la récompense au sacrifice volontaire. S'il y a contradiction, dans Matthieu, entre la promesse des douze trônes et l'avertissement de la fin : « Prenez garde à vous-mêmes ! » il y a aussi contradiction, dans Marc, entre la promesse d'une récompense (terrestre à la fois et céleste) et la restriction finale. Car l'idée particulière des douze trônes,

n'est qu'une des faces de l'idée générale de récompense.

Nous terminons donc l'examen du premier fragment eschatologique, en concluant que Haupt n'a pas réussi à le transformer en mosaïque.

2° — *Observations critiques sur le deuxième fragment :* Marc *8*/38-*9*/1; Mat. *16*/27-28; Luc *9*/26-27. — D'après notre auteur, nous aurions ici, dans la seule péricope de Marc, et en partant du v. 31, quatre fragments détachés que l'arbitraire a réunis. Puisque Haupt revient sans cesse à sa comparaison de la mosaïque, il faut nous représenter ici un dessin formé de quatre pierres : verte, jaune, bleue et rouge, par exemple. La couleur verte couvre les v. 31 à 33; la couleur jaune s'étend sur l'intervalle compris entre le v. 34 et le v. 38. A première vue, sans doute, on ne distingue pas bien les raisons qui conduisent à briser en deux l'ensemble du développement qui court du v. 31 au v. 38; d'autant plus que la transition du v. 33 au v. 34 est admirable de naturel; et Haupt l'avoue lui-même : « C'est une suture d'une habileté consommée; mais enfin, ce n'est qu'un raccord. » Et pourquoi donc? Marc prend la peine de nous avertir que si Jésus a commencé par parler à ses disciples, il s'adresse maintenant à la foule après l'avoir appelée. Mais cette explication même est un grief. D'où vient la foule? s'écrie l'exégète, « Woher die Menge? » A cela nous n'avons rien à répondre; nous n'étions pas là-bas à ce moment; mais Haupt était absent pour les mêmes raisons. Dès lors, si cette question imprévue nous ferme la bouche, elle ouvre inutilement celle du critique. C'est le statu quo (1).

(1) Du reste, ce n'est pas la seule occasion où Jésus convoque son auditoire. Cf. Marc *7*/14 : « Ayant de nouveau appelé à lui la foule, il leur dit : Ecoutez tous ! »

A la couleur jaune succède une tache bleue sur le v. 38. Pourquoi statuer ici une nouvelle nuance? Parce que, dans les versets précédents, il n'a pas été question de l'attitude individuelle des disciples à l'égard de la personne du Messie : c'est une pensée inattendue.

Mais à supposer qu'elle le fût, en effet, pour les auditeurs, qu'y saurions-nous changer? — Au surplus, Haupt admet bien que ce v. 38 pourrait, à la rigueur, se rattacher à ce qui précède par une liaison d'idées qu'il indique : aucun des biens de ce monde, non pas même le désir de l'approbation humaine, ne doit nous entraîner à mépriser le Royaume de Dieu, à renier le Christ! Malheureusement, ajoute le critique, cette construction s'effondre quand on songe que le terme « avoir honte de moi » ne se rapporte absolument pas au contexte, et quand on constate que rien ne peut justifier l'expression « avoir honte de moi et de mes paroles. » — Il nous semble que ces deux observations ne sauraient trancher le lien logique, si bien établi par Haupt lui-même, entre le v. 38 et le passage précédent. Le dit passage contient, d'ailleurs, une formule caractéristique et propre à Marc, en cet endroit : « Celui qui perdra sa vie à cause de moi et de l'Évangile... » Or l'Évangile se « prêchait » (Marc *13*/10). On ne voit donc pas comment Haupt peut affirmer que l'expression du v. 38 : « τοὺς ἐμοὺς λόγους » est une « addition que rien ne prépare. »

Reste, enfin, le point rouge qui complète cette singulière bigarrure. Si Marc *9*/1 appartenait encore au discours précédent, écrit notre critique, ce passage n'aurait pas une formule d'introduction telle que celle-ci : « Et il leur disait. » Mais cette formule n'existe pas dans les passages parallèles de Matthieu et Luc; et si Marc l'emploie, c'est précisément une des caractéristiques de son style. Ainsi,

dans le discours contre les traditions pharisaïques, le cours du développement est coupé par la même phrase : « Et il leur disait : Vous annulez très bien le commandement de Dieu ! » (Marc 7/9) On trouve un autre exemple remarquable de cette particularité dans Marc 7/20. Bonnet écrit à ce sujet, dans son commentaire : « Très souvent, Marc emploie cette tournure avec le verbe à l'imparfait : *il leur disait,* indiquant par là, non un discours nouveau, mais une pensée nouvelle dans le discours. » — Haupt insiste ; c'est seulement vers la fin de son ministère, dit-il, que Jésus a parlé publiquement de son retour personnel. Mais nous y sommes, à la fin du ministère ! C'est à la même époque, également, que Jésus a révélé le secret de ses prochaines souffrances. Si l'un et l'autre sujet était nouveau, il faut avouer que Marc ne l'a pas caché, puisqu'il écrit, expressément, au v. 31 : « Alors, Jésus commença à leur enseigner... » — Notre critique avance encore deux arguments : l'un, c'est que Marc 9/1 n'est pas la suite logique de 8/38 ; le fait que Christ punira les renégats lors de sa Parousie, n'a rien à voir avec l'époque de son retour. Il nous semble, au contraire, que la proximité attendue de cet événement peut constituer un puissant encouragement à la fidélité. Et voici l'autre argument : Marc 9/1 ne pourrait pas, davantage, être la conclusion des v. 34 à 37, car l'exhortation à perdre sa vie ne justifie nullement les déclarations du Seigneur sur l'époque de son retour ; aucun lien ne relie les deux séries d'affirmations. A cela nous répondrons seulement que le texte soumis à notre étude sépare, précisément, le v. 37 du verset incriminé.

En résumé, nous concluons que si le deuxième fragment eschatologique porte les caractères d'un travail de marqueterie — et nous en admettons la possibilité — les arguments

de Haupt ne parviennent pas à le prouver, et ne nous paraissent pas suffisants pour dissocier l'ensemble du texte canonique.

3° — *Observations critiques sur le troisième fragment :* Luc *17*/20; *18*/8. — Nous avons ici, d'après Haupt, un embryon d'apocalypse ; ou plutôt, car cette image laisserait croire à un ensemble organique, nous sommes ici en présence d'un de ces fragiles et merveilleux assemblages dont les fantaisies du kaléidoscope ont le secret. La figure obtenue est composée de huit morceaux de verre, différents et superposés; échafaudage branlant, dont le souffle de la critique rompt l'équilibre.

Premier morceau : 20 et 21. — *Deuxième morceau :* 22 à 24. — Si l'on peut admettre, écrit Haupt, que la liaison entre 20 *a* et 20 *b* n'est pas artificielle, on n'en peut dire autant de la liaison entre 21 et 22. D'abord, quel est le lien logique entre le désir des apôtres et les précédentes affirmations du Maître sur la nature du Royaume? Ensuite, le : « Voici, ici ! ou voici, là ! » du v. 23, n'a pas le même sens qu'au v. 21, car il y a, dans les deux passages, une série d'idées contraires : par exemple, après avoir enseigné que le Royaume est invisible, Jésus affirme que le Fils de l'homme, à son retour, sera vu du monde entier. Par conséquent, si l'évangéliste a jugé bon de mettre les deux morceaux bout à bout, c'est qu'il a trouvé ingénieux de rapprocher les deux formules identiques : « Voici, ici ! ou voici, là ! »

Faut-il l'affirmer une fois de plus? Nous admettons parfaitement que des paroles aujourd'hui contiguës dans le texte canonique, aient pu être prononcées dans des circontances diverses. Mais la question, en ce moment, n'est pas là : nous nous demandons si les arguments de Haupt

sont probants. Il cherche en vain, écrit-il, un trait d'union entre les deux passages qu'il sépare. Mais si ce trait d'union était la personne même de celui qui parle ! Jésus établit une opposition entre sa première et sa seconde venue ; aux pharisiens, il dit : le Royaume est apparu une première fois, sans attirer l'attention, en ma personne ; aux disciples il dit : le Royaume apparaîtra, une seconde fois, avec éclat, lorsque le Fils de l'homme sera révélé. Alors seulement, ce sera *son jour* (v. 24) ; aujourd'hui, il ne donne pas encore sa mesure. Cette expression *en son jour* est tellement décisive pour l'interprétation du passage, qu'il est utile d'en constater l'authenticité. Or, ces mots sont maintenus dans le texte par Oltramare et Stapfer, par Tischendorf, par la version de Lausanne et la *Revised version;* enfin Westcott, moins affirmatif, ne les range pas même parmi les *suspected readings,* mais parmi les *alternative readings*. On sait ce qu'il entend par là : « Whenever it has been found impossible to decide that one of two or more various readings is certainly right, alternative readings are given : and no alternative reading is given which does not appear to have a reasonable probability of being the true reading. » Ce terme *en son jour* marque donc l'antithèse entre le discours de Jésus aux pharisiens et son discours aux disciples. Aussi, la version de Lausanne et Bonnet ne craignent pas d'accorder au δὲ du v. 22 toute sa valeur, et de traduire : « *Mais* il dit aux disciples. » Du reste, cela ne trouble pas la suite des idées ; et la preuve que Jésus vient de parler de lui-même à ses ennemis, c'est qu'il ajoute, pour ses amis : Hélas ! vous serez bientôt privés de ma vue (v. 22). — Haupt, il est vrai, s'achoppe à la contradiction apparente entre : « On ne dira pas, le voici ! » et : « On vous dira : le voici ! » Mais il faut se rappeler que Jésus

combat ici un programme imaginaire de la théologie juive, réglé dans tous ses détails, et qui prétendait donner une liste complète des signes précurseurs de la Parousie, nomenclature minutieuse au point de justifier ce cri, qui serait une conclusion : « Le voici ! le voilà ! » En ce qui regarde ma première venue (qui appartient, certes, à l'apparition du Royaume !) elle s'est produite, et continue à se produire silencieusement, comme l'aube qui se lève par degrés insensibles ; donc, puisque le Royaume de Dieu s'est installé parmi vous, en la personne du Messie, à votre insu, il n'est pas vrai que l'on *dira* (selon votre programme) quand le Libérateur sera sur le point de paraître : Le voici ! La preuve qu'on ne le dira pas, c'est que vous ne l'avez pas dit (1). — Ensuite, le Seigneur s'adresse à ses disciples, et leur parle, non plus de sa venue comme l'aurore incertaine, mais de son apparition comme l'éclair ; et il ajoute, visant toujours le programme artificiel composé par les fabricants d'apocalypses : On s'appuiera bien sur des pronostics pour s'écrier : Le voici ! — peine inutile, car ceux qui s'efforcent de démontrer la présence du soleil, certifient par là même son absence.

Dans cette partie de notre travail, notre intention n'est pas d'aborder l'exégèse des passages relatifs aux choses finales. Mais enfin, lorsque Haupt nie toute liaison logique entre deux paroles consécutives, nous sommes obligé de vérifier pareille assertion (2).

(1) Cette interprétation est fortifiée par l'étrange emploi du futur : « On ne dira point » entre les deux verbes au présent : « Le Royaume ne *vient* pas..... Le Royaume *est*. »

(2) Signalons une intéressante interprétation de Mazel, qui traduit : « Le Royaume de Dieu ne vient pas, alors qu'on est aux aguets. » Les Juifs étaient dans une anxieuse attente, ils espéraient la prompte

Troisième morceau : 25. — Notre critique ne sait où placer ce verset, et déclare que si l'ensemble du discours formait un tout, cette parole en serait la conclusion et viendrait après le v. 30. — Pour nous, qui voyons dans le développement des v. 20 à 24, une antithèse entre la première et la deuxième venue du Seigneur, nous trouvons, dans le v. 25, une répétition plus énergique de l'idée contenue dans la réponse aux pharisiens ; et une confirmation de notre point de vue.

Quatrième morceau : 26 à 29. — Haupt confesse que ce passage se rattache sans difficulté au passage 22-24 ; dans l'un, il s'agit des croyants qui soupirent après la Parousie ; dans l'autre, des incrédules qui l'oublient. Les deux idées se complètent. — Mais alors, pourquoi creuser ici une fissure nouvelle dans un sol déjà crevassé? Pourquoi? Parce que le mouvement de la pensée, écrit Haupt, est purement fortuit dans ce développement ; en effet, s'il était voulu, il serait expressément marqué par une formule de ce genre : « d'une part — d'autre part ; » d'une part, les croyants ; d'autre part, les incrédules. — Cette argumentation est-elle sérieuse ? Pour obtenir des craquelures dans le texte, on s'appuie tantôt sur le manque d'unité fondamentale malgré la forme cohérente, tantôt sur le manque de cohésion formelle malgré l'unité du fond ! C'est la fable du loup et de l'agneau ; l'exégète est le loup, le texte biblique est l'agneau, et quoi qu'il dise, il a tort. « La raison du critique est toujours la meilleure. »

Haupt, pour dissocier du reste les v. 27 à 30, avance

arrivée d'un Messie conforme aux rêves de leur imagination troublée. Or, Jésus déclare que son retour glorieux ne s'effectuera point, tant que durera cette fièvre malsaine.

un autre argument. Dans les v. 23 et 24 l'idée dominante est celle-ci : la Parousie sera directement et universellement connue, si bien que nul n'en donnera des nouvelles à son voisin — dans les v. 27 à 30, au contraire, l'idée maîtresse est celle-ci : la Parousie sera inopinée... « Points de vue complètement différents ! » s'écrie Haupt. — Ici encore, comment souscrire à cette conclusion ? Dans le premier groupe de versets, n'est-il pas évident que la Parousie est représentée comme un événement inopiné, puisqu'il sera impossible de le pronostiquer ? Que signifie, sans cela, l'image de l'éclair ? — A cela, notre auteur répond : au v. 24, il s'agit seulement de la lueur de l'éclair que tous perçoivent au même instant. Mais l'évangéliste, réfléchissant sur cette comparaison, s'est rappelé qu'on pouvait aussi utiliser l'éclair comme l'image de la soudaineté ; ayant précisément à loger quelque part une parole du Seigneur sur la soudaineté de son apparition, l'évangéliste s'est décidé à suspendre ce passage à la queue de l'éclair. — N'est-ce pas le cas d'adresser au savant critique la célèbre apostrophe de Festus : « Ton grand savoir te fait déraisonner ? » Et pourquoi donc les réflexions de l'évangéliste ne seraient-elles pas l'écho des réflexions mêmes du Maître, lequel aurait prononcé ce discours tel qu'il nous est parvenu ?

Cinquième morceau : 31, 32. — Ici encore, Haupt commence par avouer qu'il existe une parenté indéniable entre ce développement et celui qui le précède. Néanmoins, il ne peut être question ici de la Parousie ; car celle-ci, dans la pensée du Seigneur, était liée à la destruction de la Terre ; dans un pareil moment, quel sens pourrait bien revêtir une tentative désespérée pour sauver ses économies ? — A cela nous répondrons que les prémisses du

raisonnement peuvent être contestées : il ne suffit pas d'affirmer que Jésus a lié son retour à l'anéantissement de notre globe, il faudrait le prouver. De plus, et pour employer une jolie expression du père Gratry, Haupt fait preuve d'une « bonhomie terrible » quand il nous avertit, gravement, qu'à l'heure où les fondements de la terre s'ébranleront, il sera peu rationnel d'ouvrir ses tiroirs. Il y a précisément des heures où l'on ne raisonne pas, où l'instinct commande : quand un vaisseau sombre en mer, combien de naufragés se chargent d'or et d'argent ! — Nous opposerons la même observation à la remarque suivante : si le Messie doit se révéler dans sa gloire à tous les hommes, d'où pourrait leur venir l'espoir insensé de lui échapper ? Haupt conclut que c'est la description d'une panique déchaînée par l'approche d'une armée ; or, dans Matthieu *24*/17, les mêmes paroles sont rattachées à des événements militaires. Mais Haupt a, moins que personne, le droit de dédoubler les doublets, et de fondre en un seul bloc les répétitions : on se rappelle ses théories sur la prédication de Jésus. Pourquoi Jésus n'aurait-il pas développé ici sous une autre forme — et en employant, toutefois, des images qui lui étaient familières — l'idée que le même évangéliste met sur ses lèvres au chap. *12*/37 : « Heureux ces serviteurs que le Maître, à son arrivée, trouvera veillants ! » Soyez prêts à tout abandonner pour aller à sa rencontre ; cette interprétation des v. 31 et 32 ne nous paraît pas forcée. Dès lors, pourquoi en chercher une autre ? Cela nous évitera, tout au moins, l'obligation de souscrire à l'hypothèse que voici : « Si le cinquième morceau a été relié au quatrième, c'est parce qu'on trouve le nom de Lot dans les deux fragments. » On comprend que Haupt tienne à conserver ces trois lettres au v. 28, malgré Weiss qui voudrait bien voir dans « les jours de

Lot » une amplification de rhétorique destinée à établir un parallélisme avec les « jours de Noé. » En acceptant cette opinion, Haupt aurait eu l'occasion de pratiquer une découpure de plus dans le texte.

Sixième morceau : 33. — Ce verset, dit notre critique, se raccorde mal avec les précédents, car Jésus vient d'affirmer qu'on pourra sauver sa vie, si l'on renonce à sauver ses biens, tandis qu'il parle ici de perdre sa vie, ici-bas, pour gagner la vie supérieure. D'ailleurs, il est clair que cette exhortation n'a pas de sens, appliquée à l'heure de la Parousie. Le v. 33 est donc un anneau qu'on ne sait où suspendre. Il a été placé là, néanmoins, parce que, dans le passage 31-33, l'idée générale est celle-ci : il faut renoncer à tout, aux biens et à la vie.

Cette dernière observation est fort juste; et cela, au point que le v. 33 nous paraît inséparable des autres. Si nous avons bien compris le développement précédent : « Soyez prêts à tout abandonner, pour aller à la rencontre du Maître, » il nous semble que le v. 33 est à sa place. C'est l'énoncé du principe général dont nous venons de lire les applications. Il est, du reste, instructif de rapprocher des v. 25 à 33, les v. 22 à 26 du chapitre *9*. Ce sont deux développements parallèles où l'on retrouve, côte à côte, les trois pensées suivantes : *a)* il faut que le Fils de l'homme souffre; *b)* renoncez aussi à sauver votre propre vie; *c)* c'est le moyen de n'être pas confondus à l'heure où le Seigneur apparaîtra dans sa gloire.

Septième morceau : 34-35. — Il est évident, d'après Haupt, que ces versets ne peuvent se rattacher au v. 33; cela se passe de démonstration. Mais ils ne se rattachent pas davantage au v. 32; car le passage 31-32 ne se rapporte pas à l'époque du jugement dernier; (mais c'est précisément

la question!) et d'ailleurs, l'opposition établie par Jésus entre l'association temporelle et la dissociation éternelle des individus, est une antithèse que rien ne prépare.

Lorsqu'on disait à Leibnitz : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* — il répliquait : *Nisi ipse intellectus!* Lorsque, dans un discours du Maître, on s'élève contre l'une de ses paroles en affirmant qu'elle n'a aucun point d'appui dans ce qui précède, nous répondons que la personne même de celui qui parlait constitue, à tous les points de vue, un *terminus a quo* suffisant. C'est pourquoi, une fois de plus, nous ne pouvons nous rallier à la conclusion de Haupt : « L'écrivain a inséré ici, dans sa collection, une sentence qui lui paraissait, d'une manière générale, adaptée au contexte. »

Huitième morceau : 37 (1). — Si la question des disciples est historique, dit Haupt, le v. 37 est à sa place. — Or il est fort possible que cette question soit authentique; elle serait, évidemment, une marque d'inintelligence, car ils croient discerner une prédiction spéciale sous le vêtement plastique d'une prédiction générale; mais enfin, la réponse de Jésus, provoquée par ce malentendu, peut avoir été prononcée après les v. 34 et 35.

Neuvième morceau : Luc *18*/1-8. — C'est à cause du v. 8 que l'évangéliste ajoute cette parabole au discours eschatologique précédent. Mais alors, ce n'est pas lui qui a rédigé l'introduction du v. 1 qui vise tout simplement le sujet très général de la prière. — Nous préférons supposer qu'un aussi habile ouvrier en mosaïque n'aurait pas

(1) Le v. 36 n'est pas authentique à cet endroit. Il est facile de s'incliner devant le verdict des manuscrits. Nous nous inclinerions aussi devant les raisonnements de Haupt (critique interne) s'ils nous paraissaient probants.

commis une faute grossière ; il aurait supprimé la dite introduction, s'il avait eu la pensée d'incorporer la parabole au discours. Mais il n'y a pas songé. Décidément, la critique est insatiable de dislocations : elle ajoute elle-même des pièces de rapport au dessin primitif, puis elle s'écrie : C'est rapporté !

Observations critiques sur le quatrième fragment : Marc *13,* Mat. *24* et *25*, Luc *21*. — Nous avons pu constater que Luc distribue les éléments de cette longue prophétie en deux discours, prononcés à des moments différents, puisque nous avons étudié le passage Luc *17*/29 à 37. Il est donc possible que Matthieu, selon sa méthode, ait groupé deux discours en un seul. Nous n'avons nul sujet de nous élever contre cette conclusion ; et de plus, si l'on nous montre, ici et là, dans le grand tableau des choses finales, des traits étrangers au contexte, nous les écarterons comme tels. Néanmoins, le lecteur le plus superficiel est obligé d'avouer que le discours eschatologique, dans son ensemble, et spécialement dans la version de Matthieu, donne l'impression de former un tout. Parmi les critiques, ceux-là même qui nient l'authenticité du discours, cherchent l'explication de cette unité apparente, et croient la trouver en faisant saillir, comme sur un palimpseste, une apocalypse juive à travers une apocalypse chrétienne. Wendt, par exemple, travaillant sur le texte de Marc, construit une apocalypse juive avec les v. 7-9[a] ; 14-20 ; 24-27 ; 30-31 ; le fond chrétien serait constitué par les v. 1-6 ; 21-23 ; 9[b]-13 ; 28-29 ; 32-37. Weiss, de son côté, obtient une apocalypse juive avec les v. 8 ; 14-15 ; 17-20 ; 23[b]-27. On voit que les deux surfaces obtenues par ce découpage ne sont pas exactement superposables. Mais le caractère arbitraire de ces reconstructions ne doit pas nous faire

oublier qu'elles sont un hommage indirect à l'unité relative du discours eschatologique : on essaye au moins d'y retrouver deux grands courants d'idées. Eh bien ! Haupt, ici encore, maintient le système de hachures que nous avons appris à connaître. Il invoque, d'ailleurs, l'autorité de H. Weisse qui a écrit, en 1856 : « Ce discours est un assemblage de sentences ; » et notre critique ajoute : « Nous avons, ici, plus que jamais, un travail de mosaïque, formé uniquement de petits morceaux » *(Aus lauter kleinen Stücken zusammen gesetzt)*. Ce qui ne l'empêche pas de constater que Matthieu est un artiste assez remarquable pour que le discours, sous sa plume, prenne l'apparence d'une œuvre originale (1); ce qui ne l'empêche pas non plus d'avouer que le passage Marc 6-13 donne bien l'impression d'être d'un seul jet ; c'est sur ce point, cependant, et parce que le texte de Marc est le plus ancien, que notre auteur va faire porter les efforts d'un levier qui dissocie les ensembles les plus compacts.

1° Marc 6 « donne l'impression d'être un bloc erratique. » Pourquoi ? on ne le dit pas ; mais si c'est affaire d'impression, la discussion est impossible. Jésus, déclare Haupt, dans deux circonstances différentes, une fois à propos des faux Messies, une fois à propos des troubles politiques, avait exhorté les siens à ne pas se laisser séduire. C'est l'identité de cette exhortation qui a poussé l'évangéliste à coller bout à bout les v. 5 et 6. — Ce sont des affirmations gratuites auxquelles on ne peut répondre.

2° Le v. 8 n'est pas la continuation du v. 7. D'abord,

(1) Haupt estime que le travail de Matthieu est vraiment l'œuvre d'un homme d'esprit ; il a retouché le texte « in einer, wirklich, sehr geistvollen Weise » (page 30).

parce que le mot *car* n'amène aucune explication, mais une simple répétition des faits qu'on vient d'énumérer, sauf en ce qui regarde les catastrophes naturelles; mais ces tremblements de terre ne sont pas davantage une explication du v. 7. Ensuite, parce que le passage parallèle, dans Luc, est précédé d'une formule d'introduction : « Alors il leur dit. » — En ce qui regarde cette dernière observation, nous n'avons pas fait une étude spéciale des formules analogues dans Luc, et nous ne savons pas jusqu'à quel point il est juste ou faux d'affirmer qu'elles sont la marque infaillible d'une suture. En tous les cas, si Luc emploie cette formule d'introduction au v. 10, Matthieu s'en prive dans le passage parallèle. Mais c'est le premier argument de Haupt qui nous paraît notoirement insuffisant. Nier que le v. 8 soit la suite du v. 7, parce qu'on y trouve la répétition d'une idée exprimée, c'est méconnaître le trait caractéristique du raisonnement hébreu. Du reste, si la pensée se répète, elle se développe (famines) et elle aboutit à la proposition finale qui est la justification du *car* : « Ce sont les commencements des douleurs de l'enfantement. »

3° Il est vrai que Haupt sépare ces mots de l'ensemble. D'après lui, l'évangéliste les a fixés là pour en revenir à son point de départ du v. 7 : « Ce ne sera pas la fin. » C'est encore une affirmation gratuite, qui ne supporte ni le contrôle, ni la discussion.

4° A leur tour, les v. 9b à 13 forment un îlot séparé, puisqu'ils ne contiennent rien d'eschatologique. Évidemment, l'hostilité du monde *pourrait* être considérée comme un signe des derniers temps; mais le texte, par lui-même, n'en dit rien. — En d'autres termes : ce passage a certainement une couleur eschatologique, si on le laisse dans

son véritable cadre; mais comme il cesse d'être éclairé quand on le met dans l'obscurité, nous en concluons qu'il n'a pas le droit de figurer où il figure. Du reste, Haupt a mauvaise conscience quand il affirme que cette péricope n'a pas trait aux choses finales. On y trouve, en effet, au v. 10, un petit mot : *auparavant,* qui « établit une relation entre la prédication de l'Évangile et la Parousie. » Et puis, au v. 13, il est question de persévérer *jusqu'à la fin.* Mais ce sont là, d'après Haupt, procédés techniques; c'est le coup de pouce de l'homme du métier; l'évangéliste, pour dissimuler son travail de mosaïque, a subrepticement glissé ces formules dans des interstices, Haupt avance un argument plus sérieux, quand il rappelle que tout ce passage se retrouve dans Matthieu *10*/17 et suivants, c'est-à-dire dans des circonstances fort différentes, quand Jésus envoie les douze en mission. Mais ce discours aux douze a précisément un caractère eschatologique (v. 22, 23) et l'on peut se demander si Matthieu ne l'a pas enlevé à sa véritable place, qui est celle que Marc lui assigne. — Quoi qu'il en soit, le passage 9 à 13 se brise lui-même en deux sections. La première est constituée par les v. 9^b à 11 ; on y trouve la pensée consolante que les persécutions n'arrêteront pas les progrès du Royaume de Dieu.....

5° Tandis que dans la section 12-13 il est question du sort personnel des disciples. — Nous ne parvenons pas à voir l'opposition entre les deux idées. Les destinées du Royaume sont liées à celles des disciples. Au v. 9, Jésus leur dit qu'ils seront partout persécutés; au v. 13, qu'ils seront haïs de tous. Cela se tient.

6° En ce qui regarde les v. 14-28, Haupt confesse une fois de plus (comme au sujet des v. 6-13) que ce déve-

loppement, à première vue, forme un tout. Mais il faut simplement en conclure, que l'adresse de l'évangéliste s'est donnée pleine carrière. En effet, ici encore, il faut découper. Et tout d'abord, il faut isoler les v. 15 et 16, puisqu'on les retrouve avec un autre contexte dans Luc *17*/31; il est vrai que ce verset lui-même, d'après Haupt, n'est pas à sa place; mais on peut supposer que Luc avait puisé cette parole à une source indépendante, et qu'il avait faussement transporté au chapitre 17 ce que Marc, de son côté, transporta faussement au chapitre 13. — Évidemment, cette supposition est permise. Néanmoins, hypothèse pour hypothèse, nous préférons encore celle qui admet que Jésus a parlé plusieurs fois des choses finales, dans des circonstances différentes, et qu'il a pu et dû se répéter (Cf. plus haut nos remarques sur Luc *17*/31).

7° Les v. 19 et 20 sont assimilables à une comète vagabonde qui s'ingère, on ne sait pourquoi, dans un monde étranger. Preuve en soient les quatre arguments suivants :

a) A partir du v. 14, il s'agissait d'une catastrophe *en Judée;* pourquoi nous parle-t-on, ici, de *toute chair?* — Bonnet écrit à ce sujet : « Lors de la destruction de Jérusalem, il périt plus d'un million de Juifs... Si le Seigneur n'avait abrégé ces jours-là, toute l'humanité aurait péri; parce que ce terrible jugement de Dieu, signe avant-coureur du retour de Christ, se serait étendu à toute chair, serait devenu le jugement dernier. Mais il y a eu un sursis après la ruine du peuple juif, *à cause des élus.* Non à cause de ceux qui alors vivaient, mais de ceux qui croiront pendant les temps de la patience de Dieu (Ebrard). En bornant ces paroles à signifier que la durée de la guerre romaine serait abrégée, il est difficile d'y trouver un sens convenable : comment *toute chair* aurait-elle péri, si le

temps de ces calamités se fût prolongé? Et comment aurait-il été abrégé *à cause des élus,* les chrétiens d'alors? Ils étaient en sûreté (v. 16). Enfin, les versets qui suivent ne se rapportent plus à l'époque de la guerre des Juifs, mais aux temps postérieurs. »

Il nous semble que Bonnet se trompe, en acceptant la discussion sur le terrain choisi par Haupt. Celui-ci nous paraît donner à l'expression « toute chair » une précision que ne comporte pas le génie de la langue hébraïque (car il n'échappe à personne que ce grec-là est de l'hébreu pur). Avec cette manière de procéder, il faudrait prendre à la lettre l'expression εἰς τὸν αἰῶνα (1 Cor. *8*/11) et en conclure que Paul espérait manger de la viande *in sæcula sæculorum.* Bref, l'expression « toute chair » ne nous transporte pas, nécessairement, hors de Judée (1).

b) Dans les versets précédents, il n'est question que d'échapper au danger; le point de vue religieux est absent; d'où vient qu'on nous parle ici du *salut?* Haupt, qui est beaucoup plus instruit que nous, n'ignore pas le sens de σώζω dans des passages de ce genre; il doit bien sentir qu'il est abusif de donner, ici, à ce terme, une intonation paulinienne ou salutiste. Pour nous, nous acceptons l'opinion de Grimm, lequel affirme, dans son lexique, à propos de Marc *13*/20, que le mot sauver y signifie : *exitio periclitantem salvum præsto* (Cf. Marc *15*/30). — Mais alors, répliquera notre critique, s'il s'agit d'un salut corporel, les chrétiens n'en avaient pas besoin, puisqu'ils s'étaient réfugiés dans la

(1) Du reste, au cours de ces discussions exégétiques, nous ne prétendons pas affirmer ce qui est douteux, savoir ce que nous ignorons, comprendre l'incompréhensible ou l'incompris. Le sentiment de notre incompétence nous interdit la prétention d'être un oracle. C'est un aveu que nous pourrions répéter à chaque page.

montagne. — Sans doute, mais les autres en avaient besoin; et ils l'obtinrent « à cause des élus. » Ainsi, dix justes auraient préservé Sodome. Ainsi, durant la tempête, l'équipage fut sauvé à cause de Paul.

c) Dans les versets précédents, il s'agissait d'un péril auquel on peut se soustraire par la fuite; ici, il s'agit d'une tribulation à laquelle nul ne saurait échapper. — Pour lever la contradiction, il suffit de distinguer entre le siège de Jérusalem, et le Jugement de Dieu sur le monde.

d) Mais cette distinction même paraît à Haupt un motif suffisant pour détacher les v. 19 et 20 des v. 17 et 18, et pour les rattacher au v. 24 où l'on retrouve le mot « tribulation. » — Nous avons déjà, à plus d'une reprise, rencontré et jugé ce procédé : si la logique exige que l'on coupe en divers tronçons tout raisonnement qui ne se borne pas à affirmer le principe d'identité : a = a, il devient absolument impossible de développer le contenu de prémisses quelconques.

Et malgré toutes ces critiques, braquées sur le texte évangélique à l'instar de canons, Haupt aboutit à cette humble conclusion : « Les v. 19, 20, 24 parlent de tout autre chose que les v. 17 et 18 — *ou du moins* sous un tout autre point de vue. »

8° Les v. 21-23 font saillie, et refusent de rentrer dans le rang; car, au v. 24, la formule « après cette tribulation » rattache directement ce verset aux v. 19-20. D'ailleurs, l'apparition des faux prophètes ne constitue pas une tribulation au sens que le v. 19 prête à ce terme. — Peut-être; mais qui prouve qu'ils ne constituent pas une tribulation au sens que le v. 24 donne à ce mot? — Haupt veut déplacer ce verset parce que le mot θλίψις, déjà employé au v. 19, s'y retrouve. Nous croyons avoir suffisamment

démontré que la prétention de souder entre elles des propositions séparées, parce qu'elles renferment une expression commune, ne peut être élevée à la hauteur d'un principe exégétique.

9° Après avoir affirmé que le v. 27 *pourrait* appartenir à un autre ensemble, mais que les preuves manquent, Haupt se prononce en faveur du caractère hétérogène des v. 28 et suivants.

a) D'abord, dit-il, le passage parallèle dans Luc est précédé d'une formule d'introduction. — Nous avons déjà exprimé notre opinion sur cet argument; il est bon ou mauvais selon les cas, et nous avouons notre incompétence.

b) Puisque Jésus vient de parler de la Parousie, que signifie ce raisonnement : « Quand vous verrez ces choses arriver, sachez qu'il est proche? » C'est la présence de la Parousie donnée comme signe de sa proximité! — A cela nous répondons que l'expression « ces choses » ne saurait désigner l'apparition du Fils de l'homme, mais l'ensemble des pronostics de son retour.

c) Il n'y a aucun lien organique entre la comparaison du figuier et la réalité représentée. Les tribulations énumérées ne peuvent correspondre au gracieux mystère de la germination; il aurait mieux valu mentionner les orages printaniers, qui annoncent la proximité de l'été. — Admettons que l'image soit singulière; comment juger, alors, les paraboles du juge inique, de l'économe infidèle, du rusé commerçant qui achète pour presque rien le champ où il a découvert un trésor? S'il est convenu qu'on ne retouche pas les fables de La Fontaine, de grâce respectons les paraboles du Christ! La comparaison du figuier nous apparaît, au contraire, bien digne du divin prophète, le héros de l'espérance, qui disait magnifi-

quement à ses disciples : « Les nations seront troublées par le bruit de la mer et des flots, les hommes rendront l'âme de terreur... Lors donc que ces choses commenceront d'arriver, regardez en haut et dressez la tête, car votre délivrance approche. » Nous objectera-t-on que nous sommes ici en présence d'un travail de mosaïque, parce que les chrétiens ne pourront se soustraire à l'angoisse universelle? Ce qui donne à la comparaison du figuier un caractère inimitable de poésie à la fois et de majesté, c'est précisément la grandiose hardiesse du Messie assuré de sa victoire, et qui, dans les tempêtes qui précèderont sa venue, salue les verts bourgeons qui parlent de l'été.

d) Et cependant, ajoute Haupt, comment laisser subsister le v. 30? S'il s'agit de la génération qui vivra aux derniers jours, nous avons ici une platitude, à savoir que les derniers hommes, qui verront la Parousie, la verront effectivement. S'il s'agit de la génération actuelle, nous avons ici l'affirmation que les contemporains de Jésus devaient contempler la Parousie. Mieux vaut supposer que le Seigneur parle ici, uniquement, de la destruction du temple. — A cela nous répondons que nous maintenons, pour l'expression « toutes ces choses, » l'interprétation que nous venons de donner au sujet de l'expression « ces choses. »

10° Puisque le passage 28 à 31 ne se rapporte pas à la Parousie, le v. 32 qui s'y rapporte, ne doit pas suivre le v. 31. — C'est précisément la question.

11° Enfin, on peut se demander si tout est cohérent dans les v. 34 à 37. Car, si l'image du portier qui veille rentre bien dans l'ensemble du discours, on ne voit pas trop d'où sortent les *ouvriers,* et pourquoi ils sont mis en scène. Ils sont, peut-être, empruntés à Mat. *25*/14 ou Luc *19*/11. Marc aura eu sous les yeux un discours où les apôtres étaient

comparés à un portier, et il aura emprunté divers traits de la parabole pour les ajouter à ce discours. — Ce sont des impressions toutes personnelles, auxquelles chacun a le droit d'opposer, à son tour, une appréciation personnelle. C'est ainsi que Bonnet écrit : « Le Seigneur, en partant, donne à chacun son œuvre, *détail très important* de l'image. »

Nous voilà parvenus au terme de la tâche que nous nous étions proposée, et que nous avions ainsi formulée : *Les textes sont-ils dignes de foi?* Nous avons détaché des discours du Seigneur, dans les synoptiques, quatre fragments eschatologiques, et nous les avons examinés séparément, en prenant pour guide un homme dont la science et la sincérité commandent le respect. Nous avons commencé cet examen sans idée préconçue, prêts à nous incliner devant la preuve que ces discours sont d'habiles mosaïques. Cette preuve, nous l'attendons encore! Nous sommes, d'ailleurs, les premiers surpris de ce résultat.

Haupt, un savant, nous paraissait particulièrement armé pour produire la conviction dans l'esprit d'un ignorant. Nous l'avons suivi, patiemment, à travers les tours et les détours d'une exégèse prodigieusement minutieuse, bien que cette exégèse au microscope nous semble en contradiction avec le fait que Jésus a parlé araméen, et que nous possédons l'écho seulement de ses paroles. Nous ne songions pas à réfuter notre critique; mais force nous a été de constater que ses raisonnements ne nous convainquaient point.

Et c'est pourquoi, en terminant, il nous est impossible de souscrire à ses conclusions générales. Il est des gens, écrit-il, que notre œuvre de pulvérisation inquiète; ils s'en

défient à priori. Mais en a-t-on voulu aux éditeurs des propos de table de Luther, quand ils ont groupé ses paroles selon l'analogie des matières au lieu de suivre l'ordre chronologique? — Nous ne pouvons admettre cette comparaison. Si Luther réclamait notre foi; si, dans toutes les Églises, chaque dimanche, on méditait solennellement ses propos de table, avec la persuasion qu'ils ont été prononcés dans leur succession actuelle, et en les recevant comme une parole de Dieu à l'homme; si, enfin, la simple dislocation de cet ensemble devait apporter une profonde perturbation dans les idées de la chrétienté, sur la fin du monde et sur la vie éternelle — alors nous comprendrions, peut-être, le parallèle de Haupt. Mais, en vérité, mettre côte à côte le Fils de Dieu et le moine de Wittemberg, c'est un manque de goût et de bon sens qui nous plonge moins dans la surprise que dans la tristesse. Nous avons, sur l'inspiration biblique, non pas les idées de Gaussen, mais celles de Rothe : cela suffit pour que nous n'admettions pas un instant l'identification du Livre avec les livres.

Mon système de découpage, ajoute Haupt, se heurte encore à l'argument tiré de l'excellente progression dans les idées qui caractérise les discours synoptiques *(ein trefflicher Gedankenfortschritt)*. Mais il faut voir là, simplement, les preuves d'une habileté littéraire consommée. — C'est répondre à la question par la question même.

Haupt insiste : étant donné les circonstances, étant donné le but qu'ils poursuivaient, les apôtres ne pouvaient pas mieux faire. — Nous tournons dans un cercle! On dirait que notre auteur part de la formule sous-entendue : « Supposons le problème démontré. » Or, nous nous refusons, précisément, à cette supposition.

En vérité, on est conduit à se demander où Haupt veut en venir, et quelle est son idée de derrière la tête. Il faut bien qu'elle apparaisse au jour, tôt ou tard; et alors, l'exégèse de notre critique nous livrera son secret. Voici d'ailleurs, comment notre théologien termine l'exposé de ses conclusions : « Puisqu'un regard pénétrant permet de distinguer, dans les discours eschatologiques, les joints et les coutures, cet examen nous montre à quel point les paroles du Maître ont été fidèlement conservées. » En effet, continue Haupt, les irrégularités de l'édifice prouvent que les pierres qui sont entrées dans la construction ont été apportées là, non taillées, de divers côtés. Le plan primitif ne comportait pas leur présence; il faut donc détruire les associations créées par la fantaisie des architectes, et rendre aux paroles isolées de Jésus un sens indépendant du contexte où elles ont été fixées, de force, par les évangélistes.

Enfin! nous tenons le fil conducteur. Il est bien clair que si nous soustrayons de l'accord parfait *do mi sol do,* soit le mi, soit le sol, il sera facile de démontrer que l'une ou l'autre de ces notes, examinée à part, est un son privé de ses harmoniques. Il est également clair que si nous séparons, ici et là, des discours eschatologiques, telle ou telle parole de Jésus qui en fait partie intégrante, il nous sera aisé d'affirmer que le Maître n'a point parlé des « choses finales, » au sens convenu du mot. Or, c'est là, justement, que Haupt veut aboutir. Son but est de prouver que le Seigneur n'a jamais partagé, sur l'avenir humain, les idées que la chrétienté a toujours partagées, sur la foi des évangiles.

Cependant, comme les paroles du Sauveur, quoique séparées du contexte, refusent de se plier aux désirs de

Haupt (1), il est obligé de préparer les voies à sa théologie en attaquant l'authenticité même de ces paroles, qu'il comparaît tout à l'heure à d'antiques rochers non taillés. Elles ont dû, dit-il, avec le temps, subir des modifications. Bien plus, tel ou tel évangéliste a pu, en toute sincérité, déformer une sentence du Maître en la contemplant à travers le prisme de ses préjugés. Il faudra donc nous demander, à propos de chaque déclaration eschatologique du Maître, si elle cadre réellement avec l'horizon de ses pensées. — Or, cet horizon, c'est celui dans lequel on l'enferme à priori ; cet horizon, c'est celui de Haupt.

Pour nous, nous répondons d'un seul mot : « Je crois au Saint-Esprit. »

---

(1) L'hypothèse des compilations perpétuelles ouvre un champ sans limites à l'arbitraire, et creuse le sol sous les pas de l'exégèse. Un théologien contemporain, par exemple, commence par affirmer qu'une apocalypse en règle contient toujours la mention de la résurrection. Malheureusement, cette mention n'apparaît pas dans une certaine apocalypse qui devrait former un tout. De là cette remarque significative : « Avec ces apocalypses dont on a fait un si libre usage pour en intercaler des fragments dans les compilations que nous possédons, il ne faut jamais être trop affirmatif. *Il est toujours possible que l'on ait retranché justement la partie de l'écrit où se trouvait l'idée dont nous remarquons l'absence* » (De Faye : *Les Apocalypses juives*, p. 89). C'est le cas de mentionner, avec Leibniz, la multiplicité indéfinie des possibles. Mais cent conjectures additionnées ne donnent pas une certitude.

CHAPITRE QUATRIÈME

QUEL EST LE SENS DES TEXTES ?

PRINCIPES D'INTERPRÉTATION

PREMIER PRINCIPE : RECOURS A L'HÉBRAÏSME

On nous affirme que les paroles du Seigneur, même authentiques, doivent être *mises au point* pour être comprises ; il serait « plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille, » qu'au langage oriental d'entrer dans le cerveau occidental. C'est faire trop peu d'honneur à l'Occident. Si la Bible, en Europe et aux États-Unis, est le livre de l'éducation par excellence, n'est-ce point parce qu'elle est directement accessible à la moyenne des intelligences, parmi la jeunesse et dans le peuple ? Et si l'élite elle-même, dans les pays de civilisation latine, germaine ou anglo-saxonne, coule, depuis 2.000 ans, ses aspirations religieuses et ses prières dans le moule de la pensée hébraïque, ne serait-ce point parce que la parole biblique offre une expression adéquate aux soupirs et aux espérances de l'âme humaine ? (1)

(1) Le philosophe incrédule Guyau a écrit : « Une des influences qui ont transformé peu à peu la littérature, et qui y ont introduit des éléments de réalité forte, grandiose, pittoresque, c'est celle de l'Orient

A merveille, répliquera-t-on. La Bible est un « livre de piété » sans parallèle; toutefois, la théologie se meut moins dans le domaine des sentiments que dans celui des idées. La question est de savoir si nous pouvons, oui ou non, sur un point déterminé — par exemple, au sujet de la fin du monde — construire une doctrine cohérente avec les paroles du Maître. A cela on serait tenté de répondre, avec le bon sens : ou Jésus-Christ a parlé pour ne rien dire, ou il a parlé pour être compris. Or, s'il faut en croire le regretté Jalaguier (Observations sur le style populaire des Écritures — *Revue chrétienne,* octobre 1897), il est aisé de parvenir jusqu'à la pensée du Seigneur. « On doit généralement entendre la Bible dans ce sens simple, naturel, primesautier qui repose en quelque sorte *à la superficie du livre* et se manifeste *de lui-même* aux hommes animés d'une foi vivante, droits d'esprit et de cœur, et familiarisés par une étude habituelle avec la manière de nos auteurs sacrés! L'impression générale et constante que la Bible produit sur les âmes humbles, pieuses, sans prétention, lorsque d'ailleurs des influences étrangères

et de la Bible. Le sentiment de la nature, et aussi celui de l'humanité se sont ainsi élargis. « Je suis revenu à l'Ancien Testament, écrivait Heine en 1830. Quel grand livre! Plus remarquable que son contenu est pour moi sa forme, ce langage qui est pour ainsi dire un produit de la nature, comme un arbre, comme la mer, comme les étoiles, comme l'homme lui-même. Le mot s'y présente dans une sainte nudité qui donne le frisson. » Ce qui est né sur le sol de la Judée, c'est cette littérature beaucoup plus colorée et plus simple tout ensemble que les œuvres grecques, beaucoup plus sobre que la littérature hindoue, incomparable modèle de ce qu'on pourrait appeler le lyrisme réaliste. On pourrait invoquer, en faveur de l'étude de l'hébreu, une partie des arguments littéraires dont on se sert pour défendre l'étude du grec et du latin » (*L'art au point de vue sociologique,* p. 107).

ne viennent pas pervertir en elles le sens chrétien, m'inspire plus de confiance que bien des interprétations entourées d'un pompeux appareil scientifique. Je ne prétends pas que ces jugements de la simple piété doivent s'ériger en autorité absolue; je dis seulement que lorsqu'ils ont de la persistance et de la généralité, lorsqu'ils paraissent s'être formés et maintenus, sous l'influence de l'Écriture, il sort de là une présomption réelle en leur faveur. » Et plus loin : « Écrit pour le peuple, le Livre divin doit se prendre dans cette *signification première et générale* qu'il présente aux esprits non prévenus. » Plus loin encore : « Il faut entendre généralement la Bible dans ce sens *immédiat* que les esprits et les cœurs droits trouvent en quelque sorte *à sa surface.* » Nous souscrivons entièrement à cette manière de voir; néanmoins, les indications de notre théologien sont un peu vagues; et nous nous demandons comment il faut appliquer ses préceptes à l'étude scientifique d'un concept particulier, comme celui de la Parousie. Les passages que nous avons soulignés semblent affirmer que la vraie signification du texte biblique nous sera révélée au premier coup d'œil : n'examinons pas de trop près, imitons les artistes qui clignent des yeux, en face d'un paysage, pour saisir les grandes masses d'ombre et de lumière.

Soit! mais il nous semble que ces passages, favorables à *l'intuition,* sont complétés par une série d'affirmations favorables à *l'étude.* Lorsqu'on nous dit que le « sens primesautier » se manifestera « aux hommes familiarisés avec la manière de nos auteurs sacrés, » on se réserve par là le droit d'éliminer, au besoin, le témoignage naïf des simples, insuffisamment versés dans l'art de discerner « la manière » littéraire d'un écrivain. Jalaguier veut bien

accepter le jugement des ignorants..... pourvu qu'ils aient un diplôme théologique. Autrement, que signifie le développement suivant : « La vraie question n'est jamais : Que peut signifier en elle-même cette parole, quel sens puis-je lui faire rendre? Mais : *Qu'a-t-elle dû signifier* à cette place, et pour celui qui l'a donnée, et pour ceux qui l'ont reçue? La vérité se découvre aisément, pour l'ordinaire, dès qu'on la cherche sans prévention et qu'on emploie *les moyens indiqués par l'herméneutique* commune, tels que l'examen des circonstances, l'étude du contexte, la comparaison des parallèles, le rapprochement des doctrines collatérales. » Nous verrons, d'ailleurs, plus tard, à quel point Jalaguier lui-même, au nom de ces principes, sait affranchir son exégèse du sens qui répond « à la surface » des Écritures (1).

Malgré les apparences, notre recherche d'un principe d'interprétation est donc largement justifiée. Du reste, à qui fera-t-on admettre qu'il est indifférent de distinguer à coup sûr, dans le langage du Maître, entre la comparaison et la parabole, entre l'image et le symbole, entre l'aphorisme et le paradoxe, entre la poésie et la prophétie? (2) Établir ces distinctions est de la suprême importance. Et pour nous en tenir au dernier point, il est évident que Jésus a parlé en poète lorsqu'il a dit : « Les justes resplen-

(1) Voir au chap. XVI.

(2) A propos de l'Apocalypse, Henriquet a tenté la composition d'un « petit vocabulaire de la langue symbolique des prophètes. » Nous y relevons les affirmations suivantes : « Ciel, astres, air, etc = *Autorités;* terres, îles, montagnes = *nations;* mer, eau, fleuves = *populations* d'un ou de plusieurs pays; plantes, arbres, herbe = *richesse* d'une nation. » On conviendra que l'arbitraire a une large part dans ces approximations.

dиront comme le soleil dans le royaume de leur Père ; » mais faut-il en conclure que tous les tableaux de l'avenir, dans l'Évangile, rentrent dans la catégorie de l'imagination et cessent d'être des prédictions ?

Les interprètes se divisent. Pour échapper aux incertitudes que nous signalons, et pour unifier les résultats de l'exégèse, les uns veulent s'en tenir, systématiquement, au sens littéral des mots. « Tel est, écrit Guers, le littéralisme. C'est le seul vrai principe d'interprétation prophétique. Bacon de Vérulam a dit : de même que le premier jus qui jaillit de la grappe est plus doux que celui qu'en exprime le pressoir, de même les doctrines qui découlent naturellement de l'Écriture sont préférables à celles qu'on obtiendrait par une interprétation forcée. » Hooker a dit pareillement : « Je tiens pour une règle infaillible que là où le sens littéral est admissible, l'interprétation la plus éloignée de la lettre est communément la moins bonne. Le littéralisme est donc le principe auquel nous désirons nous tenir collé » (Guers — *Israël aux derniers jours*, ch. 2). On ne peut qu'applaudir à ces principes. « Que d'exégètes, s'écrie Bovon, pour lesquels les Juifs dont parle la prophétie sont des chrétiens, Jérusalem l'Église, et Canaan le ciel, au point qu'on ne sait plus ce que les mots veulent dire. Il y a, sans doute, une spiritualisation donnée par l'Écriture (Romains 2/28, 29 ; Galates 6/16) comme aussi certains types sont expressément relevés dans le Nouveau Testament (Romains 5/14). Mais en dehors de ces cas, somme toute peu nombreux, la méthode dont je viens de fournir des spécimens n'est pas moins fâcheuse que l'allégorie des anciens Pères. L'unique principe admissible en exégèse est celui qui, sauf empêchement absolu, conserve aux mots leur sens propre » (*Dogmatique,* II, 485).

Seulement, le littéralisme n'atteint pas l'unité d'interprétation qu'il poursuit, parce qu'il n'a pas le courage d'être conséquent. S'il l'était, il taxerait d'hypocrisie tous les chrétiens qui ont deux mains; car le Seigneur a dit : « Si ta main droite est pour toi une occasion de chute, coupe-là! » Aussi Hooker lui-même avoue qu'il appliquera son système « là où le sens littéral est admissible » (1). C'est la porte ouverte à l'allégorie, et à tous les procédés de l'école opposée, dite spiritualiste, mais que nous appellerons plus justement : l'école de l'apriorisme. L'apriorisme, lui aussi, espère parvenir à l'unification des résultats de l'exégèse, et cela en éclairant tous les textes à la lumière et à la chaleur d'un principe directeur qui manifeste la puissance d'une force volcanique, nivelant tous les obstacles, comblant les vallées, abaissant les montagnes, et pulvérisant les éléments du texte qui ne cadrent pas avec les prémisses de la critique. — L'exégèse littéraliste est une opération de clichage ; la page à expliquer est considérée comme une composition typographique, et l'idéal consiste à en prendre une empreinte exacte. L'exégèse aprioristique regarde plutôt l'original comme une planche gravée, et sur laquelle une heureuse application d'eau forte, détruisant l'accessoire, mettra en saillie ce qui doit subsister.

Les deux procédés nous paraissent également arbitraires; si divers qu'ils soient, ces deux systèmes d'interprétation se ressemblent singulièrement par une même prétention à

(1) Bovon préconise de même le littéralisme « sauf empêchement, » et Guers écrit lui-même : « Il faut interpréter littéralement *ce qui est susceptible d'une interprétation littérale.* » Or il admet, en plus, l'interprétation *figurée* ou métaphorique, et l'interprétation *symbolique.*

l'absolu (1); de part et d'autre, on rêve d'élever un édifice géométriquement impeccable. Or, nous ne sommes pas ici sur le terrain de la logique, mais bien dans le domaine de l'histoire. Ni les règles de la grammaire, ni les préceptes de la rhétorique, ne sauraient livrer le secret d'une exégèse adéquate à son objet. Si les rubriques : *Littérature* ou *Philosophie* pouvaient servir à caractériser la parole du Maître, alors on se flatterait, avec raison, d'en saisir le mécanisme au moyen de deux ou trois recettes lexicologiques; mais cette parole est substantielle et concrète, elle se meut sur le terrain de la réalité; lui demander d'avoir recours à la *fable,* c'est-à-dire au faux, ce serait lui demander de se suicider. C'est dans la *parabole,* au contraire, qu'elle s'épanouit; c'est au règne de la vie, végétale, animale, humaine, c'est au domaine du développement organique (dans la Nature et dans la Société), c'est à l'Histoire, en un mot, que la parole du Fils de l'homme, vraie et riche, et grosse de virtualités prophétiques, emprunte la matière de son activité créatrice (2).

C'est donc par l'histoire, et en particulier par la person-

(1) On pourrait dire que le littéralisme et l'apriorisme sont des méthodes antithétiques, dont la racine commune plonge dans la forme d'esprit qui est propre aux Occidentaux, esprit à l'emporte-pièce, esclave de la logique; le *symbolisme* oriental, par contre, procède moins par déductions, davantage par intuitions. Dans un certain sens, les distinctions établies par Pascal entre l'esprit géométrique et l'esprit de finesse, s'appliquent respectivement à l'esprit occidental et à l'esprit oriental.

(2) Nous ne parlons pas, en ce moment, des préceptes moraux émis sous forme paradoxale; ils constituent une catégorie spéciale d'affirmations. Là non plus, du reste, la grammaire n'a rien à prescrire; et la question de savoir si tout homme est appelé à s'amputer le pied ou à se crever l'œil après une faute, est une question de tact spirituel, et qui relève de la conscience individuelle.

nalité centrale de l'histoire, que cette parole unique doit être interprétée. Enracinée au cœur des choses, elle ne supporte pas qu'on la détache de la réalité pour l'examiner formellement. *Ce que le Christ a dit, ne se sépare pas de ce qu'il a été; ce qu'il a voulu dire, ne se sépare pas de ce qu'il a voulu faire.* Or, il se proclamait le Messie des Juifs et agissait en conséquence. *Le sens véritable de ses discours eschatologiques, ce sera donc celui qui concorde avec les intuitions fondamentales de l'hébraïsme.* — Nous visons ici l'hébraïsme de l'ancienne alliance, reconnaissable encore sous les superfétations pharisiennes; ce vêtement d'emprunt, Jésus-Christ le rejeta, mais en conservant le fond immuable de la tradition primitive; aussi pouvons-nous formuler ici une deuxième règle d'interprétation : *le sens véritable des discours du Seigneur, ce sera celui qui concorde avec celles des intuitions du judaïsme contemporain, que le Messie n'a pas combattues.* — Ces éléments sains du judaïsme contemporain, étaient ceux que le Sauveur laissa subsister dans l'esprit et dans le cœur de ses disciples, et qu'il respecta systématiquement chaque fois qu'il les rencontra; il fit plus que les épargner, il les fortifia; il poussa la pensée chrétienne sur la pente qu'elle suivit pendant 300 ans. Nous formulerons donc une troisième règle d'interprétation, en ces termes : *le sens véritable des discours du Seigneur, ce sera celui qui concorde avec l'impression que l'Église apostolique a reçue des paroles du Maître.*

Entre l'école du *littéralisme* et celle de *l'apriorisme,* il y a donc place pour une troisième école, moins soucieuse de construire un système, mais plus respectueuse des droits de l'histoire, moins mathématique dans ses résultats, mais plus vivante, qui se garde bien d'examiner le texte biblique en soi, et comme s'il formait un tout rationnel en

dehors de la réalité. C'est ce souci constant de la réalité qui caractérise l'école intermédiaire, et qui a valu au principe qu'elle représente le nom de *réalisme* (1). Si les termes philosophiques ne risquaient pas d'introduire dans ce développement des concepts étrangers à notre objet, nous dirions que le réalisme opère une synthèse entre la forme et la matière, entre l'apriorisme qui se préoccupe justement de l'Idée, et le littéralisme qui se préoccupe, non moins justement, du Fait, c'est-à-dire, en l'espèce, du texte.

On comprendra, dès lors, pourquoi nous refusons à l'apriorisme le titre d'honneur qu'il revendique, sous le nom de spiritualisme. Avec Rothe, en effet, nous croyons « qu'un critère des définitions de l'esprit, c'est de faire place à une nature. L'esprit, c'est l'union intime de la pensée et de la réalité. Nous n'appelons pas esprit une pensée sans existence, une pensée pure, pas plus que nous ne songeons à parler d'esprit, en face d'une existence sans pensée, d'une existence brute. Ni la pensée sans réalité, ni l'existence sans pensée, ne correspondent à ce que nous appelons esprit ; ce n'est que là où la pensée et l'existence se trouvent indissolublement unies, là où l'idée est absolument réalisée et la réalité absolument intelligible, qu'il est question d'esprit » (Leenhardt : *Le péché d'après*

(1) Si *l'apriorisme* n'est pas le *spiritualisme*, le *réalisme* n'est pas davantage le *littéralisme*. L'apriorisme et le littéralisme sont des erreurs. Cela posé, et en observant que Vinet emploie mal à propos le terme « réalisme » au lieu du terme « littéralisme, » — nous souscrivons à cette remarque : « Un abus donne le signal d'un autre. Ceux qui veulent voir dans toutes les images des réalités, suscitent l'erreur opposée, qui ne veut voir dans les réalités que des images. L'idéalisme naît du réalisme. Entre les mains de celui-ci, tout a pris corps ; tout perdra corps entre les mains de l'autre. L'un a vu des types partout ; l'autre, partout, verra des mythes » (*Homilétique*, p. 103).

l'Éthique de Rothe). — Le véritable spiritualisme se confond donc avec le réalisme. Et l'on voit, du même coup, combien il est irrationnel de reprocher au réalisme d'être matérialiste. Puisque la matière est le contraire de l'esprit, une chose manque de réalité, dans la mesure même où elle est matérielle. Réalisme et Matérialisme sont des concepts contradictoires.

L'exégèse réaliste, écrit Auberlen, a mis du temps à obtenir droit de cité. « D'abord, parce que l'on considérait jadis la Révélation comme un tout donné, un ensemble fermé, une pure doctrine. Ensuite, parce que, dès que le sens historique se manifesta, on commença par transplanter les éléments de la Révélation dans le sol de l'histoire profane ; mais rabaisser le niveau de la Révélation à celui de l'histoire générale, c'est à peu près comme si l'on faisait déchoir celle-ci, au point de l'enfermer dans les cadres de la Nature. Dès lors, la vieille orthodoxie et le rationalisme formaient les deux pôles d'un même axe : les erreurs inhérentes au raisonnement abstrait caractérisaient, des deux parts, des systèmes divergents. Voici donc la mission actuelle de la théologie évangélique : triompher de *l'Historicisme* par *l'Histoire;* évincer les allégorisations ecclésiastiques par une exégèse qu'on peut caractériser en deux points : formellement, elle sera symbolique; matériellement, elle aura pour base le développement du Royaume de Dieu » (1).

(1) Voici, dans son intraduisible richesse, la formule entière d'Auberlen : « Diess ist der Standpunkt welchen wir in materialer Hinsicht als den der REICHSGESCHICHTLICHEN, in formaler als den der SYMBOLISCHEN Auslegung bezeichnen — zum Unterschied ebensowohl von der *kirchengeschichtlich*-ALLEGORISCHEN als von der *Zeitgeschichtlich*-MYSTISCHEN Auffassung. »

L'exégèse ainsi entendue, n'est plus une question de recettes philologiques ; elle fait appel à toutes les ressources intellectuelles et morales de l'exégète, et laisse une large part à l'individualité dans l'interprétation. Les grandes lignes du tableau resteront fixes ; mais on ne peut plus s'attendre à l'uniformité dans les détails. D'un esprit à l'autre, la puissance de pénétration est si diverse ! Voici, par exemple, comment de Rougemont entend l'application du symbolisme aux textes scripturaires. A propos de l'Apocalypse, il écrit : « A la cinquième trompette, les Arabes cavaliers, sont, d'après la règle, symbolisés par des sauterelles fantastiques ; à la sixième, les Turcs et les Mongols apparaissent, au sens propre, sur leurs chevaux ; mais il fallait ici le cheval, à cause de sa queue de serpent vomissant du feu et *figurant l'artillerie.* » Plus loin, l'auteur nous avertit que les couronnes d'or des sauterelles sont des *turbans jaunes*. Et de tout cela il tire la preuve « que l'esprit prophétique ne s'impose point de lourdes chaînes, et sait conserver sa liberté d'allures... » On souhaiterait, d'autre part, des liens un peu plus pesants à l'esprit des commentateurs (1). Combien nous préférons les sobres et profondes observations de Beck : « L'exégèse pneumatique cherche le rapport entre les passages isolés et l'Idée directrice. C'est ainsi que l'exégèse doit retrouver partout, dans la prophétie, l'influence de l'idée théocratique, laquelle atteignit son

(1) Les Turcs ! Les Mongols !... Dans 3.000 ans, si les Japonais envahissent l'Europe, les exégètes voudront voir, dans l'Apocalypse, la prédiction de cette invasion ; et si, dans 10.000 ans, les nègres absorbent les blancs et les jaunes, l'Apocalypse sera pleine de ce prodige. Quand on veut expliquer l'Apocalypse par l'histoire contemporaine, on est forcé d'y mettre l'histoire jusqu'à..... aujourd'hui. — Dès lors, il est manifeste qu'on est toujours parvenu aux derniers temps !

point culminant en Christ » (*Journal théologique de Tubingue 1831 : Bemerkungen über die messianischen Weissagungen als geschichtliches Problem, und über pneumatische Schriftauslegung*).

Si les individualités intellectuelles sont différentes, les individualités spirituelles sont infiniment diverses ; de celles-là, surtout, il faut tenir compte en ce qui regarde l'interprétation des textes sacrés, quand on envisage l'exégèse comme un humble et respectueux effort de l'âme pour pénétrer dans l'intimité d'une pensée qui nous dépasse (1). Lorsqu'il s'agit de retrouver, dans les annales bibliques de l'humanité, les grandes lignes du plan rédempteur, les traits effacés d'une figure gravée dans la substance même du passé, mais usée peu à peu par le flot des générations successives, celui-là seul qui se courbe jusqu'en terre, et qui s'agenouille pour mieux voir, possède le sens historique. « Le semblable seul perçoit le semblable ; » celui qui ne trouve pas le surnaturel dans son propre cœur, est incapable de le retrouver dans le monde. Déclarer qu'on étudiera les documents de la Révélation comme on examinerait les écrits d'un Hérodote, c'est confesser qu'on ne possède rien dans sa vie intérieure, qui ne fût l'apanage du paganisme. Mettre le peuple qui a produit le Messie au niveau des peuples qui ne l'ont pas produit, c'est ramener Jésus à la taille d'un Bouddha ou d'un Mahomet. Or, il y a, en effet, une certaine « impartialité critique » dont le véritable nom

(1) Ce n'est plus l'idéal exégétique formulé en ces termes par un jeune théologien : « Les auteurs des épîtres ont utilisé, parfois, des mots exagérant ou tout au moins accentuant leur pensée, afin de la mieux faire comprendre ; le commentateur se trouve, alors, en face du *devoir délicat* de *réduire à sa juste valeur la pensée de l'apôtre* qu'il étudie » (*Étude sur la Rédemption*, p. 21).

est l'indifférence religieuse; et qui semble avoir pris pour devise, à l'égard du Christ rédempteur, la parole du renégat : Je ne connais pas cet homme !

Nous ne sommes point de cette école. Et nous nous approprions, sur ce sujet, les fortes conclusions de Matter : « Nous ne prétendons point que la simple conviction chrétienne suffise, pour trancher les nombreuses questions d'authenticité, d'intégrité des textes bibliques ; mais nous prétendons que le savant ne peut rechercher pertinemment le caractère historique des livres de la Bible, que s'il peut les examiner non seulement du dehors, en consultant les preuves externes, mais aussi du dedans, en pratiquant la critique interne, en appréciant l'esprit de ces textes ; or, un élément essentiel de la critique interne, en pareille matière, c'est l'expérience personnelle de la vérité chrétienne, la foi évangélique. Une soi-disant critique *interne,* qui prétend se rendre compte de l'Évangile en s'inspirant de pensées antiévangéliques, n'est qu'un leurre ; de quelque titre qu'elle se pare, *c'est du dehors qu'elle opère.* » L'auteur ajoute qu'il n'y a rien d'arbitraire dans sa manière de concevoir l'investigation historique, appliquée aux Saintes Écritures. En cosmologie, par exemple, tout le monde admet que la science aboutirait à des conclusions erronées, si elle passait sous silence la réalité de la conscience morale dans son tableau de l'univers ; pourquoi donc, en théologie, faire abstraction de l'expérience chrétienne? « Puisque l'univers ne renferme pas seulement des objets matériels, mais des esprits, il ne suffit pas pour comprendre l'existence, la nature de l'ensemble des êtres, de recueillir les témoignages de nos cinq sens et des instruments de nos laboratoires ; il faut aussi tenir compte du témoignage de la conscience morale et religieuse, qui nous fournit sur l'uni-

vers toute une série de données primordiales, sans lesquelles nous aboutirions fatalement au matérialisme. Si l'on nous objectait que cette cosmologie de la conscience est un à priori, un ensemble de notions subjectives que nous imposons à la réalité, nous répondrions que *nous et la constitution de notre esprit, nous faisons aussi partie de l'univers*, et qu'on n'a pas plus le droit d'écarter les axiomes très positifs de la conscience, que ceux des sciences mathématiques. De même, ici, la part que notre piété prend à l'étude des récits bibliques ne constitue pas l'intrusion d'un à priori hétérogène ; car *notre foi fait partie de cette réalité évangélique,* dont le Nouveau Testament retrace l'éclosion et l'Ancien les phases préparatoires » *(Étude de la Doctrine chrétienne,* II, p. 236).

En matière de critique biblique, il est donc faux que le problème littéraire soit absolument indépendant du problème historique. « Qui niera, s'écrie Auberlen, que les conclusions critiques, en ce qui regarde Daniel et l'Apocalypse, découleront de certaines convictions personnelles au sujet de la prophétie? En conséquence, il faut s'être assimilé la véritable pensée d'un livre, avant de pouvoir émettre un verdict définitif sur son authenticité ; d'autant plus, que cette froide formule « authentique ou inauthentique, » recouvre dans certains cas une question brûlante : y a-t-il eu, de la part de tel ou tel auteur scripturaire, falsification volontaire de la vérité ? Avant de conclure à un mensonge de sa part, nous conclurons mille fois plus facilement à une erreur du critique. Pour se défendre, victorieusement, contre les imposantes déductions d'une science qui ne se place pas en la redoutable présence du Dieu trois fois saint, il suffit de recourir aux simples principes fondamentaux qui se justifient d'eux-mêmes, comme

des axiomes, dans le sanctuaire de notre être intérieur. Telle a été ma propre expérience. » (1)

Est-ce à dire que, sur le terrain d'une foi commune et d'une même ferveur d'adoration, les exégètes qui préconisent le Réalisme biblique arriveront tous à formuler des conclusions identiques? Nullement; car, à supposer que l'on pût effacer entre eux toutes les diversités intellectuelles et spirituelles, un troisième élément d'imprécision finale s'impose à notre attention, en ce qui regarde les résultats de l'exégèse réaliste. Et cet élément d'incertitude, c'est l'impossibilité d'interpréter avec assurance, avant leur accomplissement, les -prophéties non réalisées. « Pour interpréter les paroles des prophètes qui demeurent obscures, écrit Stier, attendons que nous ayons l'intelligence de l'œuvre rédemptrice dans son ensemble » *(Literärischer Anzeiger, 1836 : Die Stufen und das Ziel der Bibelauslegung).* Rien de plus juste. « Il faut savoir douter où il faut, disait Pascal, assurer où il faut, en se soumettant où il faut. » C'est ce qu'il appelait, ailleurs encore, « douter bien. » (2) Nous saurons donc, si nous sommes fidèles à nos prémisses, retenir nos affirmations et distinguer soigneusement entre les certitudes et les problèmes. Le Réalisme scripturaire ne songe pas à construire, artificiellement, un système fermé, fût-ce un système de théologie biblique, puisque son attachement même à la réalité, vivante et progressive, lui interdit d'imposer je ne sais quel veto

(1) C'est dans le même sens que Delitsch écrivait : « Affirmons, dès l'abord, que la psychologie biblique ne peut pas être véritablement comprise, aussi longtemps qu'on n'a pas été fouillé soi-même par l'épée à deux tranchants de la Parole de Dieu, qui pénètre jusqu'à la division de l'âme et de l'esprit. »

(2) I. 193. — II. 160 (Edition Havet).

dogmatique aux féconds épanouissements des grandes virtualités rédemptrices.

Cela posé, et pour obtenir l'intelligence des discours de notre Seigneur, nous allons appliquer, successivement, les trois principes d'interprétation que nous avons reconnus plus haut.

RECOURS A L'HÉBRAÏSME

Dans sa *Bible expliquée,* Voltaire écrivait : « Il faut absolument discréditer, bafouer les livres de la Bible. Ayant rendu risibles les graves patriarches, convaincu Moïse d'ignorance et de cruauté, conspué la Genèse, ce sera pur divertissement de turlupiner *les prophètes, d'affirmer que leur mission était un métier, que l'on s'y exerçait comme à tout autre art ; qu'un prophète, à proprement parler, était un visionnaire qui assemblait le peuple et lui débitait ses rêveries;* que c'était la plus vile espèce d'hommes qu'il y eût chez les Juifs; qu'ils ressemblaient exactement à ces charlatans qui amusent le peuple sur les places des grandes villes. Arrivés à ce point, il nous sera facile de montrer qu'un homme adroit, entreprenant, ayant acquis dans ses voyages des notions de physique, de jonglerie, même de magnétisme, choisit, pour exploiter la crédulité publique, une contrée lointaine, une population ignare, séparée de la civilisation romaine par son langage et par ses mœurs, *entichée d'une attente superstitieuse;* que s'appliquant quelques passages des visionnaires juifs, nommés prophètes, il réussit à tromper la foule, à passer pour *le Messie,* ce qui signifie un envoyé, un homme chargé d'une mission. Les rieurs mis

de notre bord, il y aura beau jeu à houspiller les bons apôtres, etc... »

On nous pardonnera peut-être de reproduire tant de blasphèmes, si l'on songe à quel point la haine de cet insulteur ignorant est clairvoyante. Un instinct tout-puissant, l'instinct de la conservation, dirige cet incrédule, qui tremble pour ses positions; semblable à un chien hurlant, qui flaire de nuit quelque danger, et qui aboie rageusement dans une direction toujours la même, Voltaire va droit au centre de la Bible, et s'acharne indéfiniment contre la notion de prophétie. Les passages que nous avons soulignés montrent assez, qu'à ses yeux, toute la révélation se concentre dans la naissance et dans le développement ininterrompu de cet idéal messianique, sans analogue, sans précédent, qui trouva son épanouissement providentiel dans la personne de Jésus-Christ. Là est le grand mystère, là est l'unique problème, là est le nœud de l'histoire universelle. — Vraiment, les intuitions impies de Voltaire côtoient de plus près la vérité que certaines pieuses dissertations, qui creusent doctement un abîme entre l'ancienne et la nouvelle alliance, et méconnaissent l'unité organique des Écritures!

Les éditeurs de la *Bible annotée* ne sont pas tombés dans ces erreurs; et dans leur introduction générale aux livres saints, ils s'expriment ainsi : « Le lien qui réunit en un tout ces soixante-six écrits, est la pensée commune du règne de Dieu, qui doit s'établir un jour au sein de l'humanité. Dieu accomplit, en effet, *une œuvre* à l'égard des hommes, œuvre d'éducation et de rédemption, qui doit aboutir à la parfaite réalisation du bien sur la terre... La Bible n'a point été composée comme un catéchisme destiné à révéler un système de vérités religieuses, ou de préceptes

moraux; c'est le tableau gradué d'une histoire dont Dieu dirige le cours, parce que cette histoire est celle du développement de son propre règne, le compte-rendu de l'œuvre par laquelle se réalise sur la terre le plan divin. » Ce beau tableau d'ensemble est conforme à la réalité. Nous voudrions en apporter, ici, la démonstration; nous voudrions retracer, ici, la lente succession d'expériences et de découvertes qui nous a introduit, peu à peu, dans l'âme de l'Ancien Testament. Enfant, on le vénère sur commande; jeune homme, on le toise avec dédain; plus tard enfin, mûri par l'étude et par l'humilité, on revient à la méditation assidue des voies de Dieu pour le salut du monde, on s'y absorbe avec une admiration raisonnée, et d'irrépressibles sentiments d'adoration. Retracer cette évolution, aurait son utilité; mais l'espace nous fait défaut pour fournir autre chose que des résultats. Du reste, que pourrions-nous ajouter à cette incomparable confession de Hess, écrite en 1780 : « Je suis parvenu à la certitude que le contenu de l'Ancien Testament est véritable et divin. Certitude! j'écris ce mot, qui en dit si long, avec joie et avec reconnaissance envers mon Créateur et Sauveur. Et comment cette conviction est-elle née en moi? Je me suis décidé, une bonne fois, à étudier l'Écriture en présupposant qu'elle racontait une histoire vraie. Mon but n'était pas de retrouver, dans la Bible, un système ancien ou nouveau, ou d'en faire sortir une idée personnelle : non, mon point de vue était celui d'un simple lecteur qui se préoccupe uniquement de rechercher l'esprit d'un ouvrage. Mais cela, avec cet amour de la vérité qui doit toujours accompagner l'étude de l'histoire, et qui s'élève à la hauteur d'une obligation sacrée, quand il s'agit d'une histoire toute remplie des directions de Dieu. — Il est des heures (et vous les

connaissez bien, chercheurs de la vérité!) où l'esprit se sent affranchi, où il échappe aux chaînes des formules, des systèmes, des procédés de représentation qui pèsent à notre mémoire sans s'imposer à notre raison; voilà les heures que je pris la résolution d'utiliser pour me consacrer, aussi longtemps que possible, et avec tous les secours que Dieu mettrait à ma disposition, à l'étude exclusive des Écritures. Et alors, je me mis à lire, à méditer, à comparer, à relire..., et peu à peu, il me sembla que je n'avais jamais connu cette histoire si rebattue; au prix de la clarté qui m'inondait, mes lumières précédentes m'apparaissaient comme les ténèbres; voici, toutes choses étaient devenues nouvelles. Et je vis se développer devant moi un plan grandiose, et d'une portée illimitée, et qui me révéla ce que j'aurais à peine osé espérer : l'existence d'une théodicée historique, laquelle se justifie par elle-même, et porte en soi une démonstration de sa divinité » *(Von dem Reiche Gottes,* Introd. II) (1).

Une théodicée *historique;* retenons bien ce mot : voilà la barrière qui nous sépare, à la fois, de ceux qui rejettent l'Ancien Testament, et de ceux qui l'élèvent à la hauteur du Nouveau. Parmi ces derniers, il faut ranger Calvin; et nous sommes obligés de lui fausser compagnie sur ce point; car il y a deux manières d'admettre la profonde unité de la Bible : nous croyons à une unité *organique,* laquelle se *constate* sur le terrain de l'histoire, et le réformateur croit à une unité *logique,* laquelle se *démontre* sur le terrain de la théologie. Ici encore, nous trouvons en lutte le réalisme

(1) Il faut lire aussi le chapitre de l'Introduction, intitulé : « Von der Offenbarung überhaupt, und dem Missbrauche des Gegensatzes zwischen Natur und Offenbarung. »

et l'apriorisme; mais, pour Calvin, la question se présente différemment : il estime qu'il s'agit d'un combat entre le matérialisme et le spiritualisme! Dès lors, sa position n'est pas douteuse; interprétant le Nouveau Testament à travers l'eschatologie ecclésiastique, et l'ancienne alliance, à son tour, à travers la nouvelle, Calvin va s'efforcer de prouver, coûte que coûte, « que le vieil Testament regardait principalement la vie future. »

« Il m'a semblé bon, écrit-il, de faire un traité particulier pour mieux discuter cette matière; à cause de l'importunité, tant de ce monstre Servet que d'aucuns Anabaptistes, lesquels n'ont d'autre estime du peuple d'Israël que comme un troupeau de pourceaux : vu qu'ils pensent que Notre Seigneur l'ait voulu seulement engraisser en terre comme en une auge, sans espérance aucune de l'immortalité céleste. — Il nous faut ici arrêter en trois articles : Premièrement, que le Seigneur n'a point proposé aux Juifs une félicité terrienne, comme un but auquel ils dussent aspirer; mais qu'il les a adoptés en espérance d'immortalité, et leur a révélé et justifié cette adoption. Secondement, que l'alliance par laquelle ils ont été conjoints avec Dieu n'a pas été fondée sur leurs mérites, mais sur la seule miséricorde d'icelui. Tiercement, qu'ils ont eu et connu Christ pour Médiateur, par lequel ils étaient conjoints à Dieu et étaient faits participants de ses promesses. » En d'autres termes, Calvin veut démontrer que l'espérance de la vie éternelle, le salut par grâce et la médiation par Jésus-Christ, formaient explicitement la substance du credo hébreu (1).

(1) N'a-t-il pas été jusqu'à identifier la circoncision avec le baptême? Dans les deux cérémonies, dit-il, *res figurata una et eadem est, nempe regeneratio* (Cf. le développement : *Institution,* 4 — 16 — 4).

« Les mêmes promesses de vie éternelle, qui nous sont aujourd'hui présentées, non seulement ont été communiquées aux Juifs, mais aussi leur ont été scellées par sacrements vraiment spirituels. » S'agit-il du Baptême? « Les Juifs ont été baptisés au passage de la Mer Rouge, et en la nuée qui les défendait de l'ardeur du soleil. » S'agit-il de la Cène? « L'apôtre affirme qu'ils ont mangé la même viande spirituelle, et bu le même breuvage spirituel qui nous est donné : exposant que c'est Jésus-Christ. »

Au surplus, comment douter que la croyance en l'immortalité ne fût vivace pendant l'ancienne alliance! — 1° « Je prends ceci pour résolu, qu'il y a une telle vigueur en la parole de Dieu, qu'elle suffit à vivifier les âmes de tous ceux qui y participent. Comme ainsi soit donc qu'Abraham, Isaac, Abel, Adam, et les autres Pères, aient adhéré à Dieu par une telle illumination de sa parole, je dis qu'il n'y a nul doute qu'elle ne leur ait été une entrée au royaume éternel de Dieu; car c'était une vraie participation de Dieu; laquelle ne peut être sans la grâce de la vie éternelle. » — 2° « Ils avaient assez claires promesses de la vie spirituelle en ces paroles : *Je suis votre Dieu*. Car il ne dénonçait pas seulement qu'il serait Dieu à leurs corps, mais principalement à leurs âmes. — 3° Non seulement il se disait être leur Dieu, mais promettait de l'être toujours : *Je serai le Dieu de ta lignée après toi*. Car si le Seigneur voulait déclarer sa bénévolence envers eux, en bien faisant à leurs successeurs, il fallait par plus forte raison que sa faveur se démontrât sur eux-mêmes. Car Dieu n'est pas semblable aux hommes, lesquels transfèrent l'amour qu'ils ont porté aux trépassés, à leurs enfants, pour ce qu'ils n'ont plus la faculté de leur bien faire après la mort. — 4° La manière de vivre que Dieu a baillée aux fidèles de l'Ancien Testament

n'était qu'un exercice assiduel, par lequel il les admonestait qu'ils étaient les plus misérables du monde, s'ils eussent eu leur félicité en terre (1). Apprenons donc que les saints Pères n'ont pas ignoré combien Dieu accomplit peu souvent, ou du tout n'accomplit jamais en ce monde, les choses qu'il promet à ses serviteurs; et que pour cette cause ils ont élevé leurs cœurs au Sanctuaire de Dieu, où ils trouvaient caché ce qui ne leur apparaissait point en cette vie corruptible. « En résumé, s'écrie Calvin, la cause est démontrée pour tous les lecteurs de moyen entendement. Seulement, je les admoneste qu'ils se souviennent d'user de la clé que je leur ai baillée pour se faire ouverture : c'est que toutes fois et quantes que les Prophètes font mémoire de la béatitude des fidèles, qu'ils reviennent à cette distinction : assavoir que les prophètes ont figuré la bonté de Dieu par bénéfices terriens, mais ils ont voulu, par cette peinture, induire les cœurs à méditer la félicité de la vie spirituelle. »

Et voilà toute l'argumentation d'un des plus puissants théologiens des temps modernes; il s'épuise à nous décrire ce que les Hébreux ont *dû* croire... « Mais le moindre grain de mil ferait bien mieux notre affaire. » Nous voyons admirablement ce qu'ils auraient *pu* penser; l'ont-ils pensé effectivement? Voilà la question. En vérité, le Réalisme sort fortifié de pareilles réfutations. Sans doute, dans le chapitre suivant, Calvin admet une « différence entre les deux

(1) Parmi les grandes fâcheries et molestes de Noé, l'auteur cite sa réclusion dans l'arche : « Car outre ce que l'arche lui est comme un sépulcre de dix mois, y a-t-il chose plus ennuyeuse que d'être là tenu si longtemps, plongé en la fiente et ordure des bêtes, en lieu sans air? Insuavius nihil esse potest quam in animalium stercoribus pæne immersum tamdiu detineri. »

Testaments. » Sans doute, « les saints du vieil Testament ont plus estimé cette vie mortelle que nous ne devons aujourd'hui faire ; » mais c'est parce que « Dieu leur figurait en icelle sa grâce ; ils y avaient plus grande affection que s'ils l'eussent considérée en elle-même. » Sans doute, encore, l'Ancien Testament ne possédait que l'ombre du corps et parlait en figures ; et cependant, « à grand peine en trouverait-on un en l'Église chrétienne qui soit digne d'être accomparé à Abraham en fermeté de foi. » Sans doute, encore, Jérémie prédit une alliance nouvelle où la Loi sera gravée dans les cœurs, mais « cette différence qui est mise de la lettre et de l'esprit, ne se doit pas entendre comme si le Seigneur eût anciennement baillé sa Loi aux Juifs sans utilité, ne convertissant personne à soi ; mais cela est dit par comparaison, » car, au prix de la multitude des chrétiens, les vrais fidèles étaient peu nombreux sous l'ancienne alliance. Sans doute, enfin, « l'Écriture appelle le vieil Testament, alliance de servitude, pour ce qu'il engendre crainte au cœur des hommes, » mais si « les Pères de l'Ancien Testament, puisqu'ils ont eu un même Esprit de foi que nous, ont été participants d'une même liberté et joie, ils n'ont eu ni l'un, ni l'autre, par le bénéfice de la Loi, mais plutôt se voyant être par icelle tenus captifs en trouble de conscience, ils ont eu leur recours en l'Évangile (1). » Une cinquième et dernière différence entre l'ancienne et la nouvelle alliance, c'est que la première est particulariste et que la dernière est universaliste. En résumé, les diversités entre l'Ancien et le Nouveau

(1) Calvin avoue, d'ailleurs, que « combien qu'ils jouissent du privilège qu'ils avaient obtenu par l'Évangile, si étaient-ils sujets communément avec les autres à toutes les observations, charges et liens qui étaient pour lors.... et contraints d'observer les cérémonies. »

Testament sont purement formelles; c'est-à-dire qu'elles n'existent pas. « Je me fais fort de montrer qu'elles appartiennent toutes, et se doivent référer à *la manière diverse* que Dieu a tenue en dispensant sa doctrine, plutôt qu'à la substance. »

Mais à quoi bon modifier la méthode, objecte-t-on, si le fond reste identique? « Ce n'est pas une chose convenable que Dieu ait changé de propos. » — A cela, Calvin répond : « Si un laboureur ordonne à ses serviteurs autres ouvrages en hiver qu'en été, nous ne l'arguerons pas d'inconstance, et ne dirons pas qu'il se dévoie de la droite voie d'agriculture, laquelle dépend de l'ordre perpétuel de nature. » — Mais on insiste : « C'est merveille que Dieu rejette maintenant les sacrifices des bêtes, qu'il a autrefois eus à plaisir. » Réponse : « Si un médecin usait de quelque remède pour guérir un jeune homme, et puis que l'ayant à panser en sa vieillesse, il usât d'une autre façon, dirions-nous qu'il réprouvât la forme qu'il avait déjà tenue? » On le voit, nous ne sortons pas du domaine formel; mais cette conception de la révélation pose un problème insoluble à la conscience : si Abraham, Isaac et Jacob possédaient, virtuellement, ce que possédèrent Pierre, Paul et Jean, c'est qu'ils étaient capables de recevoir l'Évangile. Dès lors « Dieu ne pouvait-il pas bien, tant auparavant l'avénement de Christ qu'après, révéler la vie éternelle en paroles claires? » Ici, Calvin reste court; sa philosophie de l'histoire ne lui fournit aucune réplique, il se réfugie dans l'argument du *quia nominor leo* : ce que Dieu a voulu est bon. « Ne doutons point que tout ce que Dieu a fait ne soit bien fait, encore que nous ne sachions pas la cause pourquoi. » Comme sentiment religieux, c'est beau; mais sur le terrain rationnel, c'est l'aveu de la défaite.

Toute la théorie de Calvin porte les caractères de l'apriorisme. Il part du principe abstrait et indémontré que la vie du chrétien n'est qu'une préparation à la mort; il admet, ensuite, sans preuves, que ce principe est le centre du Nouveau Testament; dès lors, pour accorder l'Ancien avec le Nouveau, il suffit d'affirmer que les Israélites, pareils à l'auteur de l'Imitation, méditaient continuellement sur le monde invisible. L'histoire des idées a certainement enregistré peu d'anachronismes de cette taille. Pour nous, appuyé sur les documents, nous déclarons que l'Hébraïsme c'est le Messianisme; et que si le Nouveau Testament s'accorde avec l'Ancien, c'est que l'âme du Nouveau Testament est encore et toujours le Messianisme; et que l'Église chrétienne, en conséquence, dans la mesure même où elle a cessé d'être messianique, est infidèle à ses origines, rompt avec les intuitions fondamentales de l'Écriture, et perd le droit de se réclamer de celui qu'elle nomme Jésus-Messie. — Mais n'anticipons point; et bornons-nous à constater que l'entreprise avortée de Calvin démontre assez qu'il faut étudier l'Ancien Testament en lui-même, et le prendre pour ce qu'il se donne.

C'est ce que Pascal (1), lui aussi, a négligé de faire; et il vaut la peine de montrer, par un exemple aussi retentissant, à quel point la cause du « spiritualisme » est une cause perdue. — Le philosophe pose d'abord l'axiome suivant : « L'objet de Dieu n'était pas de sauver du déluge et de faire naître tout un peuple d'Abraham, pour ne l'introduire que dans une terre grasse. » Cette proposition, anodine en apparence, renferme, au fond, la pure négation de l'histoire sainte en tant *qu'histoire;* car d'après

(1) *Pensées,* Articles XV et XVI (Edition Havet).

Pascal, le peuple élu n'était que la figure de la grâce; et celle-ci n'est que la figure de la gloire, tellement que la nation d'Israël, simple figure d'une figure (1), est réduite à l'état de fantôme; elle n'existe plus en elle-même; et le développement de ses destinées particulières ne constitue plus, répétons-le, une histoire au sens profondément sérieux et dans la concrète acception du mot, mais une prédication en acte, un tableau vivant.

Toutes les conclusions de Pascal découlent de ces prémisses. Il commence par constater, en effet, que les Juifs ont toujours cru à leur propre existence; ils ne se sont jamais pris pour une simple parenthèse; ils n'ont jamais saisi « que le Royaume de Dieu ne consistait pas en la chair, mais en l'esprit; que les ennemis des hommes n'étaient pas les Babyloniens, mais les passions. » En d'autres termes, ils vivaient dans des « erreurs charnelles. » Mais ces erreurs, d'où venaient-elles? Elles étaient imputables au langage employé par Dieu dans la révélation. L'Éternel, en effet, n'avait pas cru devoir s'expliquer nettement auprès d'Israël au sujet des prophéties. « Dieu n'ayant pas voulu découvrir ces choses à ce peuple, qui en était indigne, et ayant voulu néanmoins les prédire afin qu'elles fussent crues, il en a prédit le temps clairement, et les a quelquefois exprimées clairement, mais en figures, afin que ceux qui aimaient les choses figurantes s'y arrêtassent, et que ceux qui aimaient les figurées les y vissent... Dans ces promesses-là, chacun trouve ce qu'il a dans le fond de son cœur, les biens temporels ou les biens spirituels, Dieu ou les créatures. » On remarquera les mots : *qui en était indigne*. Dieu,

(1) On songe involontairement à la fameuse description de Scarron :
L'ombre d'une brosse, frottant l'ombre d'un carosse.

par la prophétie, prolonge l'aveuglement d'un peuple qui s'égare. — Mais alors, d'où venait cette indignité primordiale? « Les Juifs avaient vieilli dans ces pensées terrestres, que Dieu aimait leur père Abraham, sa chair, et ce qui en sortait. » Donc, l'indignité foncière des Juifs est imputable à la vocation d'Abraham; choisir Israël, c'était le rejeter! Le marquer du sceau de l'élection, c'était lui appliquer le signe de la réprobation! — Étrange théodicée.

Toutefois, Pascal ne s'arrête pas à ce problème (1); tout son effort porte sur la justification des figures prophétiques, incompréhensibles pour le peuple élu, c'est-à-dire pour la seule nation à laquelle elles auraient dû paraître claires. Sans doute, il y a « des figures qui semblent un peu tirées par les cheveux (2); mais les clartés méritent, quand elles sont divines, qu'on vénère les obscurités; » et si les Juifs n'avaient pas été... des Juifs, ils auraient compris que « l'Ancien Testament n'est que figuratif, et que les prophètes entendaient par les biens temporels d'autres biens. » En effet : 1° appeler *biens* des biens temporels, « cela serait indigne de Dieu. » — 2° « Les discours des prophètes expriment très clairement la promesse des biens temporels, et ils disent néanmoins que leurs discours sont obscurs. » — 3° « Leurs discours se détruisent, de sorte que, si l'on pense qu'ils n'aient entendu par les mots de loi et de

(1) L'incrédulité juive est l'étayage de la foi chrétienne; donc les voies de Dieu à l'égard d'Israël sont justifiées. « C'est leur refus même qui est le fondement de notre créance. Cela est admirable, d'avoir rendu les Juifs grands amateurs des choses prédites, et grands ennemis de l'accomplissement..... S'ils avaient aimé les promesses spirituelles, leur témoignage n'eût pas eu de force, puisqu'ils en eussent été amis. »

(2) « Les prophéties sont plus claires de David que de Jésus-Christ. Et saint Jean de même. »

sacrifice autre chose que celle de Moïse, il y a contradiction grossière. On ne saurait pas même accorder les passages d'un même auteur, ni d'un même livre, ni quelquefois d'un même chapitre. » Ici, se place un développement frappant sur le double sens des prophéties : « Elles ont un sens caché, le spirituel, dont le peuple juif était ennemi, sous le charnel dont il était ami. Le sens spirituel est couvert d'un autre en une infinité d'endroits, et découvert en quelques-uns rarement, mais en telle sorte néanmoins que *les lieux où il est caché sont équivoques* et peuvent convenir aux deux ; au lieu que *les lieux où il est découvert sont univoques,* et ne peuvent convenir qu'au sens spirituel. » Et comme exemple à l'appui de cette ingénieuse distinction, Pascal ajoute : « Si la loi et les sacrifices sont la vérité, il faut qu'elle plaise à Dieu et qu'elle ne lui déplaise point. S'ils sont figures, il faut qu'ils plaisent et déplaisent. Or, dans toute l'Écriture, ils plaisent et déplaisent. Il est dit que la Loi sera changée ; que le sacrifice sera changé ; qu'ils seront sans roi. Il est dit, au contraire, que la Loi durera éternellement, que le sacrifice sera éternel, que le sceptre ne sortira jamais d'eux. Tous ces passages ensemble ne peuvent être dits de la réalité ; tous peuvent être dits de la figure ; donc ils ne sont pas dits de la réalité, mais de la figure. »

Il ne reste plus qu'à passer du précepte à l'application : « Quand David prédit que le Messie délivrera son peuple de ses ennemis, on peut croire charnellement que ce sera des Égyptiens ; et alors je ne saurais montrer que la prophétie soit accomplie. Mais on peut bien croire, aussi, que ce sera des iniquités ; car, dans la vérité, les Égyptiens ne sont pas ennemis, mais les iniquités le sont. Ce mot d'ennemis est donc équivoque. » Et Pascal conclut sa

démonstration : « Ainsi, pour entendre l'Écriture, il faut avoir un sens dans lequel tous les passages contraires s'accordent. » Or, « l'unique objet de l'Écriture est la charité. » Donc, « tout ce qui ne va point à l'unique but en est la figure; car, puisqu'il n'y a qu'un but, tout ce qui n'y va point en mots propres est figuré... Dès qu'une fois on a ouvert ce secret, il est impossible de ne pas le voir. Qu'on lise le vieil Testament en cette vue! »

Voilà donc, selon Pascal, les trois raisons qui justifient Dieu d'avoir employé, avec le peuple hébreu, un langage qui demeure incompris d'Israël. Mais en ce qui regarde le premier argument : les biens temporels ne sont pas des biens, — nous répondons que c'est la question même ! En ce qui regarde le second argument: les prophètes affirment qu'ils parlent d'une manière obscure tout en parlant clairement des biens temporels, — nous répondons : les deux faces de l'activité messianique, le ministère de douleur et le ministère de gloire suffiraient à justifier les déclarations prophétiques sur l'obscurité de leur message. Enfin, au troisième argument, si longuement développé, nous répondons simplement, avec Bengel : *distingue tempora et concordabit Scriptura.* Au surplus, Pascal semble sentir, lui-même, la faiblesse de son argumentation en faveur de cette maxime. « Tout ce qui ne va point à la charité est figure. » Car il s'étonne que « Dieu diversifie ainsi, » dans l'Écriture, « cet unique précepte de charité. » Après les Juifs, les chrétiens eux-mêmes ne risquent-ils pas de s'y tromper ? Ne risquent-ils pas de trouver dans le Pentateuque, dans les livres des Chroniques, dans les lamentations d'un Jérémie sur la ruine de Jérusalem, autre chose qu'un sermon sur l'amour ? Et Pascal répond ainsi à l'objection : « Dieu diversifie ainsi cet unique précepte de charité *pour*

satisfaire notre curiosité, qui recherche la diversité, par cette diversité, qui nous mène toujours à notre unique nécessaire. »

Tel est le suprême effort du génie en faveur de l'interprétation « spiritualiste ; » cette simple constatation suffit à notre objet.

Revenons donc à notre conclusion précédente : il faut étudier l'Ancien Testament en lui-même, et d'après lui-même, et le prendre pour ce qu'il se donne.

Or, pour quoi se donne-t-il, en effet? — Dans notre premier chapitre, nous avons simplement rangé le peuple hébreu parmi ceux qui croyaient à la fin du monde. Ici, notre dessein nous amène à préciser cette remarque, et à montrer combien Israël modifie, tout en les partageant, les pressentiments des autres nations. La claire vision du but nourrit, en effet, dans l'âme hébraïque, le sentiment de son imperfection radicale ; l'idéal moral et l'idéal théocratique pèsent ensemble de tout leur poids sur les consciences, et les élans impatients de l'humanité vers le bonheur deviennent, en même temps, chez la race élue, un douloureux soupir vers la sainteté : le besoin de la Rédemption s'ajoute à l'espérance de la Consommation. « Bien plus écrit Orelli, *(Die Alttestamentliche Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches),* ces aspirations sacrées vers la perfection d'une part, et vers le salut d'autre part, ne restent pas à l'état de désirs ; Israël a la certitude qu'il obtiendra ce double bien ; car l'Éternel, en lui imposant la loi, lui accorde la promesse. Or, la prophétie n'est pas un *Idéal* réalisable ou non, que l'imagination humaine fait flotter devant la volonté, pour l'exciter à l'action ; elle est une véritable *Idée,* dont Dieu lui-même poursuit la réalisation. » Il faut donc en revenir à l'intuition de Vol-

taire : l'Ancien Testament c'est la prophétie ; c'est l'humanité en marche, dans la personne du peuple prédestiné ; c'est le but divin de l'histoire envisagé à travers la Promesse, et saisi par la foi ; on sort du domaine des possibilités, des espoirs incertains ou des terreurs vagues ; on est sur le terrain de la certitude. « Ainsi a parlé l'Éternel ! »

On conteste, il est vrai, ces affirmations. « C'est une illusion de croire qu'il n'y a eu de prédictions merveilleuses que dans le seul peuple d'Israël. Rien n'abonde plus dans l'antiquité. Mais la preuve que cet art de la divination, cette mantique ancienne, reposait sur la crédulité du vulgaire, c'est que du temps de Cicéron, déjà, tout le monde en souriait. Un jour vint en Israël, où l'on jugea de même la divination prophétique et le métier de prophète ou de sorcier... Les voyants hébreux n'ont pas eu plus que les sibylles ou que le devin Tirésias, le don miraculeux de lire dans l'avenir » (Sabatier : *Esquisse,* p. 94). Nous serions tentés d'ajouter que certains théologiens contemporains n'ont pas reçu le don de lire dans le passé. Quand on songe à la science de Sabatier, on reste confondu de ses assertions ; et si l'on veut bien admettre que nous ne manquons pas aux lois de la révérence, en nous exprimant, à l'égard du savant professeur, avec la même liberté dont il use envers les écrivains sacrés, on nous permettra, peut-être, d'ajouter que nous relevons, sous la plume du critique, une véritable impropriété dans les termes. Chacun sait qu'il est impossible de comparer le contenu de la prophétie israélite à celui des vaticinations païennes : d'une part, c'est un horizon ouvert sur les desseins rédempteurs d'un Dieu saint et patient, et qui veut le salut du monde ; d'autre part, ce sont les rébus des devins à courte vue. Chacun sait, encore, que les prophètes hébreux surgissent en plein jour, au cœur

même de l'histoire, soumettant leurs actes et leurs paroles au libre examen de la critique, tandis que les Tirésias, les Kalchas et les Polydamas pontifient, silhouettes légendaires, dans les poèmes d'un Homère. Chacun sait que le prophète juif, ouvrier parfois récalcitrant d'une œuvre mystérieuse, parle contre ses intérêts personnels, et heurte de front les superstitions populaires (1) ; son indignation éclate, lorsque la foule accourt à la sorcellerie ou à l'évocation des morts ; mais les augures païens, privés du Saint-Esprit, recourent, volontairement, à des procédés artificiels pour simuler l'inspiration ; la sibylle connaît les secrets de l'extase provoquée ; les uns s'excitent jusqu'à la fureur, les autres s'abrutissent jusqu'au coma, et cela dans l'intention arrêtée d'entretenir une crédulité payante. Chacun sait tout cela ; et quiconque a vécu de la vie de la conscience, et dans l'atmosphère de la prière, sent qu'il existe un abîme entre le prophétisme israélite et la mantique païenne. Eh bien ! l'on n'efface pas les précipices d'un trait de plume. Le déisme seul, qui supprime l'influence de l'Esprit, ou le

(1) « Durant six siècles au moins, nous constatons l'apparition d'une série d'hommes dont chacun reprend le travail de ses devanciers ; qui ne cherchent rien pour eux-mêmes, qui sacrifient toute leur existence au devoir de faire triompher le culte du Dieu unique et saint, dans la conscience et la vie de leur peuple ; qui luttent, dans cette intention, avec une indomptable énergie, acceptant tous les outrages, parfois cherchant à échapper à une si rude tâche, mais toujours ramenés à l'œuvre par la puissance qui les domine. D'autres peuples, sans doute, ont eu des sages qui ont entrevu de hautes vérités et en ont fait part à quelques adeptes. Mais où trouver une apparition analogue à la chaîne d'or non interrompue dont les prophètes israélites sont les anneaux ? » *(Bible annotée)*. Matter écrit : « Ce qu'il y a de vraiment miraculeux dans les prophéties, c'est qu'elles ont été proclamées au sein d'un peuple obscur, dont elles choquaient tous les sentiments... et dont la faiblesse et la misère augmentaient de siècle en siècle » *(Dogmat.* II, 194).

panthéisme seul qui l'universalise, peuvent nier le caractère unique et divin des voyants de l'Ancienne Alliance.

Sans doute, répliquera-t-on ; mais il faut distinguer, dans leurs prédications, un double élément : l'élément moral et religieux qui est éternel, et l'élément transitoire composé de prévisions particulières. « Mais pourquoi, écrit Orelli, pourquoi statuer un pareil dualisme entre la vérité et la réalité ? Cette prétendue opposition trouve sa synthèse dans le Dieu vivant, pour lequel il n'y a point de différence entre l'extérieur et l'intérieur, entre le contingent et le nécessaire ; qui régit à la fois la Nature et l'Histoire, et dont l'unité fondamentale fait la force et la vie de la Prophétie. Celle-ci ne se propose nullement d'extraire des événements isolés certains principes généraux, mais son but est que la vérité divine toute entière devienne réalité ; que l'Éternel prenne enfin son sceptre en main, et que son règne s'établisse dans son peuple et dans le monde. Le Royaume, voilà le but ! » Cela est tellement vrai, que le mosaïsme voue à la peine capitale un voyant qui n'est que devin ou magicien, et dont les heureuses prédictions, vérifiées cependant par l'expérience, tendent néanmoins à détourner le peuple de la Loi, expression de la volonté du Souverain. « S'il s'élève au milieu de toi un prophète qui t'annonce un signe, et qu'il y ait accomplissement du signe ou du prodige, ce prophète sera puni de mort, » au cas où sa puissance, pourtant réelle, servirait les intérêts de l'idolâtrie (Deut., *13*/1-3). Souveraineté et Sainteté de Jéhovah, tel est le mot de passe des prophètes vrais. Et voilà donc le critère du prophétisme authentique : vision du Royaume de Dieu, et courage prêt à tous les sacrifices, pour amener le triomphe de la volonté juste et pure de l'Éternel.

Parce que cette volonté — insondable mystère! — est appelée à combattre pour se réaliser, à « lutter pour la vie, » le spectacle de son triomphe constitue un élément considérable dans la contemplation du Royaume : c'est le Jugement, le « jour du Seigneur; » mais le jugement lui-même n'est que le moyen subordonné à une fin supérieure : « Le Règne du Seigneur. » Ce Règne « vient. » Un mouvement continu entraîne les prophètes à sa rencontre; et leurs prédictions successives s'élargissent, en avançant, comme un fleuve, tout en se précisant (1). C'est ainsi que la promesse se rattache d'abord à Sem, puis à Abraham, à Isaac, à Jacob, puis à la tribu de Juda, puis à la maison de David, enfin à un individu particulier de cette famille. « Le Royaume de Dieu, écrit Orelli, semble d'abord purement extérieur. Mais le concept de la Terre Sainte s'approfondit de plus en plus, jusqu'à ce que la forme devienne incapable de contenir l'Idée qui déborde, jusqu'à ce que l'image devienne irréalisable; Ésaïe s'écrie, au sujet de la ville de Dieu : « Le soleil ne t'éclairera plus; mais l'Éternel sera éternellement ta lumière. »

(1) C'est la loi générale que Spencer formule quelque part en ces termes : Dans une existence quelconque, à mesure qu'il s'opère un changement de l'homogène à l'hétérogène, il s'en opère un autre, de l'indéfini au fini. A côté d'un progrès allant de la simplicité à la complexité, il se fait un progrès de la confusion à l'ordre. — Quel spectacle que celui du prophétisme! « Les Grecs et les Latins ont fait régner les fausses déités, les poètes ont fait cent diverses théologies, les philosophes se sont séparés en mille sectes différentes; et cependant il y avait toujours, au cœur de la Judée, des hommes choisis, qui prédisaient la venue du Messie qui n'était connu que d'eux. » A cette pensée, ou plutôt à cette vue, Pascal pousse un cri de joie : « Ce n'est pas un homme qui le dit, mais une infinité d'hommes, et un peuple entier, prophétisant et fait exprès, durant quatre mille ans..... Ainsi je tends les bras à mon Libérateur! » (*Pensées,* XI, 5 bis et XV, 19).

La prophétie, comme l'histoire, dont elle est la plus haute expression, forme donc un tout organique (1). Et de même que l'homme était préformé dans les types vivants qui précédèrent son apparition, de même l'œuvre du Messie, et sa personne même, furent préfigurés, au cours des âges, dans le sein du peuple élu. Les destinées d'Israël, comme sa pensée, sont prophétiques; tel est le rôle du type à côté de la *prédiction* verbale.

Et si l'on se rappelle, d'autre part, que la prophétie vise toujours à actualiser, dans la réalité concrète, la volonté de Dieu qu'elle proclame, on ne s'étonnera plus de cette conclusion : « En étudiant le prophétisme, il est impossible d'établir une distinction tranchée entre le passé, le

(1) Dans la préface à sa dogmatique *(Einleitung in das System der christlichen Lehre,* p. 203), Beck a une forte page sur la nécessité d'expliquer génétiquement les prophéties : « La prophétie concentre un développement historique immense dans l'unité de son origine et de son but. Un *aujourd'hui* du prophète se prolongera pendant mille ans, tandis que ces mille années, à leur tour, se ramasseront dans une seule journée, qui sera le germe d'une évolution nouvelle. A ce mouvement de l'histoire, allant de l'extrême simplicité à la complexité la plus haute, correspond un vocabulaire où sont réunis le début et la fin, le présent et l'avenir; de là ces expressions compréhensives, dont la racine plonge dans un événement actuel, et dont la cîme renferme la fin des temps. La prophétie a, en effet, pour mission, de dévoiler la marche progressive et éternellement prévue du Royaume de Dieu, d'éveiller la foi aux révélations passées ou futures, de fortifier cette foi et d'élargir toujours plus son horizon, pour qu'elle s'empare des réalités à venir avec une intensité croissante. Le devoir du chrétien est de reconnaître, toujours davantage, cette signification éternelle et universelle de la prophétie; car le chrétien, déjà entré dans l'époque de l'accomplissement, avance néanmoins vers un accomplissement toujours plus complet des prédictions, et doit prendre lui-même, toujours plus nettement, une conscience toujours plus pleine du cours général de la Révélation. »

présent et l'avenir, entre des prédictions spéciales ou générales, *messianiques* ou non. La logique interne des faits veut que tel ou tel jugement particulier soit déjà une manifestation du jugement universel, et tout jugement, du reste, prépare les voies à une révélation supérieure. On est donc autorisé à grouper des passages qui décrivent les uns et les autres le Royaume de Dieu, les uns à l'état de devenir, les autres dans son épanouissement (1). Réserver pour ces derniers passages le qualificatif de *messianiques,* c'est arbitraire; car la personne du Messie n'est pas mentionnée dans tous les textes où il est question de l'établissement du Règne de Dieu. » Or, dire : *Règne de Dieu,* c'est dire : *Messie,* au moins dans le vocabulaire de l'Hébraïsme.

Aussi, ne partageons-nous point les griefs de Maurice Ver-

(1) Guers écrit, de son côté, mais sous une forme paradoxale : « Non seulement la prophétie se préoccupe avant tout du peuple de Dieu, mais elle envisage essentiellement ce peuple à un moment déterminé de son existence. La Jérusalem qui l'intéresse, est bien moins celle qui est actuellement foulée aux pieds par les Gentils, que celle qui doit être un jour habitée de nouveau par ses propres enfants. La prophétie peut avoir un but plus prochain : contempler une tribulation et une délivrance immédiates; mais ces choses sont pour elle un type et un avant-coureur des dernières épreuves d'Israël, elles transportent les prophètes au temps du rétablissement de toutes choses... Dès lors, on ne s'étonne plus que l'événement ne soit pas adéquat à la prédiction, quand on se souvient qu'elle n'aura sa pleine ratification que dans la crise finale... La prophétie réunit souvent les deux venues de Christ, comme si elle avait hâte de nous montrer l'œuvre de la Rédemption consommée. Quelquefois, elle ne les sépare que par une simple virgule; mais cette virgule, alors, représente des siècles, et réserve la place entière de l'économie actuelle » *(Israël aux derniers jours,* ch. 3). Il va de soi que la *virgule* n'existe que virtuellement dans le texte hébreu.

nes contre l'expression : « Espérances messianiques » (1). Il écrit à ce sujet : « A en croire la manière dont les locutions courantes sont formées, les espérances d'avenir sont entièrement subordonnées à la personne du roi futur; mais c'est dire, à l'avance, que la promesse du Messie est tout, ou du moins la principale chose, dans l'avenir qu'on espère. Or, nous verrons qu'à l'épreuve la chose se trouve bien différente. Nous aurions donc pu remplacer le terme *espérances messianiques* par *espérances relatives à un royaume à venir, à une restauration future;* tout bien considéré, nous avons choisi ce titre : *Les espérances du peuple d'Israël relatives à son avenir.* »

Il est étrange qu'un théologien, après avoir bien considéré tout, passe l'éponge sur le problème qu'il s'est chargé d'élucider. Le *Messie* se transforme en un *royaume,* puis le royaume en *avenir,* et l'avenir enfin... en nuages. L'histoire la plus colorée, la plus cohérente qui fût jamais, se dissout dans un pâle délayage de vagues pressentiments ou d'ambitions niaises, et l'Ancien Testament lui-même, avec sa longue lignée de héros et de voyants, et ses arches monumentales jetées, siècle après siècle, par dessus l'abîme de

(1) Un penseur comme Rothe aurait été bien étonné de ces griefs. Cf. ses belles pages sur la prophétie : « Die Weissagung (Offenbarungs*wort*) geht der Manifestation (Offenbarungs*that*) zur Seite, und ist daher auch, wie diese, was die altkirchliche Theologie übersehen hat, ein sich organisch in sich entwickelndes geschichtliches Continuum... Das teleologische Verständniss eines historischen Details ist der allein richtige Verständniss desselben. » Or, « die Offenbarung ist das vorbereitende Mittel zur endlichen Bewirkung einer wirklichen Erlösung. » De là : « Als *Voraussagung* künftiger Erlösung ist die *Weissagung* wesentlich *Verheissung,* also Heilsverheissung oder messianische Weissagung » *(Zur Dogmatik,* 112, 113).

l'inconnu, se résume finalement dans ce truisme fade : « Les espérances que les Israélites, à différentes époques, ont fondées sur un avenir glorieux, promis à leur nation, ont joué un rôle important dans l'histoire du peuple Juif. » Et encore le mot « promis » est-il trop fort; voici la pensée définitive de l'auteur : « Les espérances des Israélites relatives à leur avenir, se fondent sur le rapport qu'ils ont *conçu* entre eux et Iâvé, leur dieu. Toutes les bénédictions du présent et de l'avenir étaient acquises à sa nation, à la seule condition qu'elle se conformât aux exigences de son souverain. — Voilà la thèse excessivement simple que nous trouvons presque à chaque page des documents qui nous sont restés de l'histoire religieuse des Israélites. » *Excessivement simple!* en effet; le critique s'est jugé lui-même.

En définitive, que reste-t-il dans la Bible excessivement simplifiée? (1) Avec le Messie disparaît le Royaume de Dieu; avec le Royaume de Dieu tombe Israël. Celui-ci n'est plus qu'un peuple sans mandat, dont l'orgueil insensé fait la pitié des penseurs. « L'idée messianique n'est point la conviction abstraite que la justice finira par prévaloir. Le phénomène que nous présentent les idées d'avenir chez les Israélites est un phénomène local, temporaire et renfermé

(1) Le processus de simplification excessive est lié à l'inévitable évocation de l'Interpolateur. Exemple : « Esaïe 2 : *beaucoup de nations diront: Montons à la montagne d'Iâvé*. Tout bien considéré, ce passage fameux nous semble donner prise au doute. Il arrive d'une façon assez abrupte, et dépasse le cercle des idées familières au prophète. Il pourrait donc être une addition postérieure. » Une fois de plus, nous nous étonnons de la marchandise que recouvre le pavillon : « Tout bien considéré. »

dans des limites précises. Les espérances d'avenir n'appartiennent ni à l'ensemble de la population, ni à la masse des hommes cultivés, ni au corps des prophètes ; elles sont le lot d'un parti religieux déterminé, une fraction du parti iâviste, le parti iâviste-puritain... Et nous réduisons les espérances d'avenir des prophètes iâvistes-puritains pendant les VIII[e], VII[e] et VI[e] siècles à ce seul point : *Restauration religieuse et politique d'Israël, après un sévère châtiment*. Tout le reste est détail. »

Tout le reste, c'est-à-dire Dieu dans l'histoire. En vérité, une pareille *reductio ad absurdum* de la thèse que nous combattons, et cela par ceux-mêmes qui la défendent, suffit à notre projet. Il est démontré que les notions du Messie et du Royaume de Dieu sont solidaires ; celle-ci est la fin dont la première est le moyen. Elle en est non seulement le moyen, mais le gage. En effet, écrit Orelli : « Cette perfection que la prophétie fait briller devant nous, elle s'est déjà réalisée dans un être humain, dans la personne de celui qui était, à la fois, Fils de l'homme et Fils de Dieu. Dans ce fait merveilleux, nous lisons déjà la domination du Seigneur sur la terre. Et voilà pourquoi les saintes voix des prophètes ne répondent pas seulement aux besoins de leur peuple ou de leur temps, mais aux aspirations les plus nobles du cœur humain. Car ces voix, à l'envi, répètent le nom du Christ, et montrent encore aujourd'hui au monde ce qu'il pourrait trouver dans le Messie. De plus, elles rappellent au chrétien que les étoiles du matin s'allumèrent une à une, et brillèrent durant de longs siècles, avant l'apparition du soleil promis. De la sorte, elles continuent à diriger nos regards, par delà l'époque actuelle, jusqu'à la consommation du Royaume de Dieu » (Orelli, op. cit., p. 4).

Nous concluons : l'Hébraïsme, c'est le Prophétisme ; le Prophétisme, c'est le Messianisme, explicite ou implicite ; le Messianisme, c'est la vision surnaturelle, la proclamation obéissante, et l'attente inébranlable du Royaume de Dieu (1).

Pour le développement de ces idées, il faut relire Hess. Écrit il y plus de cent ans, son ouvrage n'a pas vieilli ; il est en avance, vouons-le, sur la théologie contemporaine.

CHAPITRE CINQUIÈME

RECOURS AU JUDAÏSME ET AU CHRISTIANISME

Si l'Hébraïsme n'est pas le Messianisme, comment se fait-il que le peuple hébreu soit le seul qui se soit nourri de la littérature apocalyptique; le seul qui vécût, à l'époque où naquit Jésus, dans l'attente perpétuelle d'un libérateur promis? Au début de l'ère chrétienne, tout Israélite, homme, femme, enfant, esclave, récitait trois fois dans la journée une longue prière, qui contenait ces mots : « O Seigneur, fais germer le rejeton de David, ton serviteur, et rétablis, en nos jours, sa royauté » (1). On sait, néanmoins, ce qu'était devenue la prophétie entre les mains des pharisiens. On allait jusqu'à attendre deux Messies : le premier *souffrant,* de la tribu de Joseph, qui périrait en bataillant; le second, *triomphant,* issu de Juda, qui réaliserait les promesses. Et quelles promesses! Jérusalem sera de pierres précieuses, les femmes enfanteront sans douleur, et les hommes vivront mille ans.

Il est difficile de soutenir que Jésus a partagé ces rêves;

(1) « Les idées exprimées dans cette magnifique prière, le Schemoné Esré, sont déjà dans l'Ancien Testament; on n'y trouve guère que des lambeaux de phrases tirées des Psaumes et des Prophètes » (Stapfer : *La Palestine au temps de Jésus,* p. 381).

et Schnedermann s'avance beaucoup, lorsqu'il affirme (2) que les concepts eschatologiques du judaïsme contemporain sont le critère indispensable de la vraie pensée du Maître ; mais il corrige cette affirmation trop absolue, en reconnaissant que le Seigneur a combattu les idées apocalyptiques erronées ; combat livré, néanmoins, « avec des armes israélites bien authentiques. » C'est là notre point de vue ; descendu « non pour abolir, mais pour accomplir, » Jésus ne vint pas supprimer la conception du Royaume de Dieu que les prophètes avaient léguée au monde, mais bien la rétablir dans sa pureté primitive et travailler à sa réalisation.

Commentant cette parole du psaume *40* : « Dans le rouleau du livre, il est écrit de moi, » Luther demande : « Quel livre et quelle personne ? — Il n'y a qu'un seul livre : l'*Écriture,* et une seule personne : *Jésus-Christ.* » Voilà l'exégèse conforme à la réalité. Pareil au soldat fameux qui rassembla en faisceau, et dirigea sur sa propre poitrine les lances de ses adversaires, — le héros des Évangiles embrasse, hardiment, et fait converger vers lui-même toutes les prophéties messianiques. Il est, lui, absolument parlant, « l'Oint du Seigneur ; » à lui, l'autorité royale ; à lui, la dignité divine ; car il s'applique même des prédictions qui annoncent la « venue de Jéhovah » (Mat. *11*/10 et 14). Avant, pendant et après sa Passion, tous ses discours publics et tous ses enseignements particuliers gravitent, sans défaillance, autour d'un centre unique : la Vision du Royaume de Dieu.

Avec sa pénétration ordinaire, l'auteur de *Ecce homo* consacre plusieurs chapitres au développement de cette

(2) « Jesus Verkundigung und Lehre vom Reiche Gottes. »

assertion. Quand on connaît, dit-il, l'état d'esprit de la nation juive à l'époque du Christ, il est impossible de se méprendre sur le sens de ce cri : Le Royaume de Dieu est proche ! Pour les Israélites, cela signifiait « que la théocratie serait restaurée, et qu'une ère nouvelle s'ouvrait devant la nation, pourvu qu'elle revînt aux premiers principes, » — c'est-à-dire aux principes constitutifs de son existence historique. Les Juifs, il est vrai, s'indignaient en reconnaissant la simple robe du rabbi sur les épaules d'un homme qui annonçait le rétablissement de la monarchie davidique, et qui refusait de conduire des armées ou de siéger au tribunal. Mais ses prétentions royales étaient, cependant, justifiées, car il entreprenait d'accomplir les œuvres mêmes qui alimentaient les hymnes du peuple à Jéhovah.

Ces observations nous paraissent justes, et nous estimons que Ehrhardt est trop absolu, quand il écrit, au sujet des contemporains de Jésus : « Leurs espérances messianiques diffèrent *toto genere* de celles des prophètes. Chez ces derniers, l'avenir messianique se rattachait encore au présent par un lien organique. Ce lien est désormais rompu. Une catastrophe cosmique mettra fin, dans un avenir très rapproché, à ce monde vieilli » (1). En tous les cas, le Maître ne s'est guère préoccupé de combattre les espérances théocratiques de sa nation, il y a même fait allusion, plus d'une fois, de manière à les confirmer, et toujours avec l'assurance qu'il était compris à demi-mot. Les douze patriarches revivent dans ses douze apôtres, et il les envoie, expressément, vers « les brebis perdues de la

(1) *La récente controverse sur l'eschatologie de Jésus en Allemagne*, 1894.

maison d'Israël » (Mat. *10*/6). A la vue de ses miracles, on loue « le Dieu d'Israël » (Mat. *15*/31), on acclame le « fils de David, » et tous ses disciples s'attendent à ce qu'il « rachète Israël » (Luc *24*/21). Il ne relève pas, comme une erreur, le souhait d'un convive : « Heureux celui qui mangera du pain dans le Royaume de Dieu ! » (Luc *14*/15). Il ne redresse pas ses disciples, quand ils lui demandent : « Est-ce en ce temps-ci que tu vas rétablir le Royaume pour Israël ? » (Actes *1*/6). Au contraire, et dans la nuit même de son arrestation, au moment où toute illusion est impossible, le Christ affirme aux siens « qu'ils mangeront et boiront à sa table dans son Royaume, et qu'ils seront assis sur des trônes, jugeant les douze tribus d'Israël » (Luc *22*/30). Saint Paul, lui-même, fidèle écho du Maître, cherchant à décrire l'horreur morale du paganisme, s'écrie avec une tragique véhémence : « O Éphésiens, vous étiez, autrefois, séparés de la république d'Israël ! » (Éph. *2*/12). Et quant à lui-même, il justifie, en ces termes, l'enthousiasme passionné de son apostolat : « C'est pour l'espérance de la promesse que Dieu a faite à nos pères, que je suis mis en jugement, promesse à l'obtention de laquelle nos douze tribus, qui adorent nuit et jour, espèrent de parvenir » (Actes *26*/6).

Ces constatations suffisent à légitimer la conclusion que Jésus, héritier conscient du prophétisme, ne se sentait pas totalement dépaysé au sein du judaïsme contemporain. Et d'ailleurs, de quel droit supposer qu'il n'a jamais été compris, lorsqu'il revendiquait les titres de Messie, de Fils de l'homme, et de Roi ? Est-ce donc en vain qu'il faisait perpétuellement appel aux psaumes et aux prophètes, non seulement pour légitimer son ministère, mais encore pour en *expliquer* la nature ? A moins que ce ministère tout

entier n'ait été qu'une longue charade, entrecoupée de rébus (1) ! Or, on sait, au contraire, à quel point les prétentions messianiques de Jésus éveillèrent un écho profond dans les hommes de sa génération. Si les disciples eussent été seuls à s'émouvoir, déjà cette constatation nous suffirait, car il serait assurément étrange, lorsqu'on établit une enquête sur le judaïsme palestinien, de récuser le témoignage d'un Juif pur-sang qui déclare : « Nous avons trouvé le Messie ! » (Jean *1*/41) ou le témoignage d'un Juif authentique s'écriant : « Tu es le Christ ! » (Mat. *16*/16). Mais voici, c'est la masse elle-même qui s'agite : la question de savoir si Jésus est le Messie met les têtes à l'envers dans chaque maison (Jean *7*/26, 27, 31, 40-42) et l'autorité religieuse croit devoir fulminer une « bulle d'excommunication » contre tout sectateur du Nazaréen (Jean *9*/22) ; les ennemis du prophète Galiléen l'entourent, menaçants, et s'efforcent de lui arracher un aveu compromettant, celui-là même qui servira d'amorce pour obtenir, une nuit, sa condamnation à mort : « Si tu es le Christ, dis le ! » (Jean *10*/24). En résumé, les contemporains ont d'autant moins de peine à couronner Jésus du titre de Messie, qu'ils ont failli poser ce diadème sur le front de Jean-Baptiste (Luc *3*/15). Et dès lors, en joignant lui-même, dans la prière sacerdotale, les noms de Jésus et de Christ (Jean *17*/3), le Sauveur justifiait d'avance la paisible assurance avec laquelle son apôtre termine son évangile en ces mots : « Le but de cet écrit, c'est que vous

(1) Ehrhardt écrit lui-même : « Ce serait une erreur de croire que les pieux Israélites aient appelé de leurs vœux un Messie guerrier. » D'après Baldensperger, « une conception vraiment religieuse du Messie et de son rôle dominait les esprits, au moment où Jésus parut » *(Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit)*.

croyiez que Jésus est le Christ » (Jean *20*/31 ; Cf. Mat. *27*/18).

Or, ce terme de Messie, est-il besoin de l'ajouter? impliquait la royauté de Jésus (1). Le mot Christ, en effet, est tantôt pris expressément comme synonyme du mot *roi* (Jean *1*/49; Luc *22*/23) tantôt comme synonyme des formules *Fils de Dieu* (Jean *1*/41 et 49; Mat. *16*/16 — *26*/63; Jean *11*/27) ou *Fils de l'homme* (Jean *12*/34). D'autre part, l'expression « Fils de Dieu » équivaut, elle-même, au terme : « Roi d'Israël » (2) (Jean *1*/49) — et l'expression « Fils de l'homme, » quand on la rapproche de la célèbre vision de Daniel, a manifestement une signification royale; si ce n'est pas la seule explication du terme, c'est une explication qui s'impose : « *Hoc nomine Jesus de se utitur* sine dubio *ut ita messianam suam dignitatem indicaret, ut patet e locis :* Mat. *26*/64; Marc *14*/62; coll. Dan. 7/13; Mat. *16*/28 — *19*/28. » (Clavis Grimm). Que signifierait, par exemple, un passage comme celui où le Fils de l'homme, déjà présent sur la terre, annonce que le Fils de l'homme *viendra,* — s'il n'y avait pas là une allusion à la prophétie écrite? (Mat. *10*/23).

Ainsi, le judaïsme contemporain de Jésus attendait un Roi-Messie; et le Maître approuve une pareille conception de son rôle. Il s'intitule Christ et Fils de l'homme; bien plus, il rejette ces métaphores et revendique, par ses paroles et par ses actes, la dignité d'un monarque. Il dit, lui même : « Je suis Roi! » (Jean *18*/37). Et rien ne manque, en effet, à ce prince; ni l'encens et les génuflexions

(1) Cf. des synonymes instructifs dans Actes *8*/5 et 12 — et *28*/31.

(2) Les deux idées de *Fils de Dieu* et de *Roi* sont combinées dans la formule *Christ de Dieu*. Luc *9*/20 — *23*/35; cf. Actes *3*/18 — *25*/26; Apoc. *11*/15 — *12*/10 et aussi Luc *2*/26.

devant son berceau, ni les ovations tumultueuses d'un peuple de sujets loyaux, impatients d'assister à la fête du couronnement (Jean *6*/15), ni l'entrée triomphale dans la capitale, ni le manteau éclatant, ni le sceptre, ni la couronne, ni les soldats prosternés devant leur chef, ni l'élévation finale sur le pavoi. Il est vrai que le sceptre est de roseau, que la couronne est d'épines, que les soldats ricanent, et que le trône est une croix, mais qu'importe? Il faut avoir les yeux crevés pour ne pas discerner la valeur symbolique et la signification providentielle de tous ces traits accumulés, commentaire infaillible et divine justification des prétentions du Messie; de cet empereur qui savait attendre son heure, et qui, ayant refusé, au désert, les royaumes du monde offerts par Satan, obtint pour fief, après avoir souffert, non seulement la terre, mais encore le ciel (Mat. *28*/18).

Il se disait Roi. Et cependant, écrit l'auteur de *Ecce homo :* « Si le Baptiste l'a décrit fidèlement en le comparant à un agneau, si ses biographes ont exactement reproduit les marques de son caractère, le Christ était naturellement dépourvu des ambitions qui dévorent les hommes supérieurs ; il détestait l'ostentation, abhorrait les discussions relatives aux questions de préséance, méprisait l'enflure des titres ; il aimait ce qui était simple et familial, les enfants, les pauvres; tellement adonné aux intérêts d'autrui, au soulagement de la maladie et de la misère, qu'il était bien préservé de la tentation commune à s'exagérer l'importance de ses propres conceptions. Eh bien, lorsqu'on a pleinement pesé ce fait, on est en mesure d'évaluer le pouvoir d'une évidence assez forte, à ses yeux, pour balancer tous ses goûts et tous ses instincts, et pour le porter à revendiquer, avec persistance, avec le calme d'une

conviction sereine, malgré l'opposition du monde religieux tout entier, une domination transcendante, universelle, absolue, et telle que le délire des grandeurs n'en a jamais suggérée d'analogue à un halluciné dans ses rêves » (p. 168).

Eh quoi ! dira-t-on, il faut nous entendre ; nous ne nions pas que le Seigneur se soit dépeint sous les traits d'un monarque ; mais cela n'impliquerait pas la prophétie d'un Royaume. — Déjà, à priori, cette objection est étrange. Ceux qui font consister toute la doctrine du Sauveur dans la prédication de sa mort, n'osent pourtant pas lui refuser le titre de Messie ; or, nous l'avons constaté, le terme de Messie perd toute signification, quand il n'implique pas la réalité de l'œuvre messianique proprement dite, au sens technique du mot. Assurément, dans la personne du Fils, « saint, saint à Dieu, terrible aux démons, » la prophétie trouvait sa réalisation parfaite ; mais pour être parfaite, elle n'était pas totale : présent en Jésus au sein du monde, le Royaume n'englobait pas encore la Terre. Si donc *l'accomplissement* ne doit pas renfermer moins que la *prophétie* ne promettait, il est légitime d'ajouter, selon une belle image d'Orelli, que les rayons séparés de l'Ancienne Alliance, convergent tous vers le Christ, mais pour diverger à nouveau et resplendir sur l'avenir de l'humanité : le Roi contient virtuellement le Royaume. Et c'est pourquoi, dans les évangiles, Jésus à son tour devient prophète ; il reprend, pour son compte — et avec une autorité doublée par la réalisation commencée, en sa personne, des prédictions divines, — il reprend les déclarations mystérieuses des voyants, un énigmatique surplus, dont la plénitude était loin d'être épuisée par le ministère du Nazaréen ; et tout en dissipant les nuages qui obscurcissaient l'horizon mes-

sianique des apôtres, il élargit cet horizon, il en affermit les contours, il le colore des nuances profondes que la palette biblique avait déjà fournies aux hommes de Dieu, mais dont l'auguste et sobre éclat avait disparu sous un badigeonnage pharisien.

D'ailleurs, il suffit d'étudier les documents du christianisme primitif pour y retrouver l'écho fidèle des enseignements du Seigneur. « L'attente attend ! » (Rom. *8*/19). Cette énergique formule caractérise la piété apostolique. Et même en laissant de côté les passages où il est fait mention, directement, de la Parousie, assez d'indices décèlent, à chaque page, l'orientation eschatologique de la foi. Point n'est besoin de relever tous les textes où Jésus est qualifié de *Seigneur,* bien que ce terme, devenu banal dans notre phraséologie religieuse, ait une riche et spécifique portée sous la plume des Messianistes ; dans les Évangiles, en particulier, si l'on écarte les versets où l'on s'adresse à Jésus en le nommant : « Seigneur ! » (simple formule de salutation), il reste assez d'endroits où l'historien, à tête reposée, désigne le Galiléen par ce titre ; et cela est plein d'enseignement. Qu'on médite, par exemple, sur la valeur dogmatique de cette simple phrase : στραφεὶς ὁ κύριος (Luc *22*/61). L'accusé est devant ses juges ; il se retourne,... et c'est le Seigneur ! *(Annuit et totum nutu tremefecit olympum).* Que de choses dans ce titre ὁ κύριος, que le Maître s'appliquait à lui-même en parlant de soi (Marc *11*/3, etc.) et qui court comme un fil d'or à travers les Épîtres !

Mais, encore une fois, laissons cela ; en faveur de la réalité d'une piété que nous pouvons appeler *la piété du Royaume,* nous avons bien d'autres témoignages à recueillir. Il y a, d'abord, l'admirable profusion des textes où brille le mot « espérance, » cette fleur inconnue de l'antiquité et

qui émaille les documents apostoliques de son frais éclat. C'est l'espérance dans laquelle on se glorifie (Rom. *5*/2) et dans laquelle on tressaille d'allégresse (Rom. *12*/12); une espérance vivante (1 Pierre *1*/3) et dans laquelle on abonde (Rom. *15*/13), une espérance qui est l'ineffable don du Dieu de l'espérance (Rom. *15*/ 13) (1). Cette espérance, on le voit, est bien autre chose qu'un sentiment ; elle est la substance même de la foi (1 Pierre *1*/21 ; Hébr. *11*/1) ; or, la foi est un acte. — L'espérance est dans le cœur, mais elle est aussi dans les cieux (Col. *1*/5), c'est-à-dire qu'elle finit par s'identifier avec son objet, le Christ, qui est à la fois en nous et au-dessus de nous (Col. *1*/27). Aussi le Christ est-il appelé, sans autre explication : « notre espérance » (1 Tim. *1*/*1*). Il est notre « bienheureuse espérance, » parce que sa gloire apparaîtra (Tite *2*/13) ; et notre consolation est de « saisir cette espérance qui est devant nous » (Hébr. *6*/18). Il suffit de comparer, dans l'original, les textes 1 Thess. *1*/3 et 2 Thess. *3*/5 pour voir apparaître l'identité entre l'espérance chrétienne et l'attente de la Parousie.

Cette attente est, d'ailleurs, partout marquée, non seulement par le dynamisme téléologique de l'argumentation apostolique dans son ensemble (cf. Rom. *8*/22, 23, 26 (les trois soupirs) *11*/36 ; 1 Cor. *8*/16 — *13*/10 ; Héb. *3*/6, 14 ; 1 Jean *2*/8, etc.) (2) — mais dans des passages formels. Le

(1) Cf. encore les passages Rom. *5*/4 — *15*/4; 1 Cor. *13*/13; Éph. *1*/18 — *2*/12 ; Col. *1*/23 ; 1 Thess. *5*/8; 2 Thess. *2*/16 ; Tite *1*/2 — *3*/7; 1 Jean *3*/3 ; Hébr. *3*/6, 14 — *6*/11 — *7*/19 — *10*/23.

(2) « La nuit *disparaît,* et la véritable lumière luit déjà. » Calvin détruit la signification de ce passage, en déclarant qu'il faut prendre le *présent* παράγεται pour le prétérit! Mais alors, pourquoi ne pas appliquer la même règle au v. 17 : « Le monde disparaît? » Si le prétérit est impossible au v. 17, s'impose-t-il au v. 8?

« repas Seigneurial » (κυριακὸν δεῖπνον) reçoit une signification eschatologique (1 Cor. *11*/26). Les chrétiens règneront (Rom. *5*/17) ; la grâce règnera (Rom. *5*/21) ; prêcher l'Évangile, c'est prédire la gloire de Christ (2 Cor. *4*/4) ; c'est montrer en lui le souverain sacrificateur des biens à venir (Hébr. *9*/11) le dispensateur d'un héritage éternel (Hébr. *9*/15) ou céleste (1 P. *1*/4), lequel, si l'on se reporte à la phrase précédente de Pierre, s'identifie avec « l'espérance vivante. »

Mais ce qui frappe le plus dans les écrits des apôtres, c'est leur conception du salut comme un bien futur. *Si nous avons été justifiés par le sang de Christ, à combien plus forte raison serons-nous sauvés par sa vie!* (Rom. 5/9) *Le salut est plus près de nous que lorsque nous avons cru* (Rom. *13*/12). *Pour casque l'espérance du salut* (1 Thess. *5*/8). *Les Lettres sacrées peuvent te rendre sage en vue du salut* εἰς σωτηρίαν (2 Tim. 3/15). *Le salut prêt à être révélé dans le dernier temps* (1 P. *1*/5). *Afin que vous croissiez en vue du salut* (1 P. *2*/2). *Ceux qui doivent hériter du salut* (Hébr. *1*/14). Il est probable que le passage δύναται σώζειν εἰς τὸ παντελὲς τοὺς προσερχομένους, fait allusion au caractère provisoire du salut actuel (Hébr. 7/24). Quant au passage : *Il apparaîtra, une seconde fois, à ceux qui l'attendent pour le salut* (Hébr. *9*/28), il est décisif ; et nous en trouvons le commentaire dans cette parole de Pierre : « Ayez une entière espérance, dans la grâce qui vous sera apportée, lorsque Jésus-Christ apparaîtra » (1 P. *1*/13). C'est en vue de cette heure-là que les élus sont *conservés* en Jésus-Christ et *gardés* (Jude *1*/24), c'est alors qu'ils se présenteront devant le Seigneur, sans tache (κατενώπιον τῆς δόξης αὐτοῦ). — Cela jette beaucoup de jour sur l'expression de Jean ἔμπροσθεν αὐτοῦ (1 Jean *3*/19) et sur ces formules de Paul : παραστῆσαι ὑμᾶς ἁγίους (Col. *1*/22) ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον

τέλειον (Col. *1*/28) ὑμᾶς παραστῆσαι τῷ χριστῷ (2 Cor. *11*/12, etc).

En résumé, nous avions raison d'affirmer que l'église primitive *attendait*. Elle attend la promesse (Hébr. *10*/36), la miséricorde du Seigneur (Jude 21), la terre nouvelle (2 P. *3*/11, 13). Cette attente est le nerf de la sanctification (2 P. *3*/14). Les chrétiens attendent, les yeux fixés sur le Christ ; et le Seigneur lui-même *attend,* le regard tourné vers Dieu (Hébr. *10*/13).

Soit, nous dira-t-on ; il est évident que l'eschatologie du Messie a laissé sa puissante empreinte sur les messianistes. Mais votre démonstration vous conduira plus loin que vous ne le vouliez ; car vous êtes logiquement obligé d'imputer au Fils de Dieu le résultat d'un enseignement pareil, c'est-à-dire la fièvre apocalyptique de l'Église primitive.

A cela nous répondrons : ceux qui admettent la réalité de ce délire légendaire devraient reconnaître, en tous cas, qu'il corrobore l'attitude que nous attribuons au Christ, à l'égard de l'eschatologie contemporaine ; comme celle-ci, à son tour, corroborait notre interprétation de l'Hébraïsme. Mais l'étude exégétique à laquelle nous venons de nous livrer suffit, amplement, à légitimer notre point de vue : l'hypothèse d'une épidémie fébriforme à l'époque de la Pentecôte, ravageant les églises et attaquant de préférence le cerveau des apôtres, n'occupe aucune place dans notre théologie. Assurément, nous sommes bien persuadé que le *christianisme* primitif (comme le christianisme de l'avenir) était le *Messianisme* pur (1) — l'étymologie même l'indique, — le messianisme, dans toute sa vigueur de

(1) L'empire romain mit un certain temps à distinguer entre les Juifs et les Chrétiens ; car tous attendaient le Messie.

rénovation intellectuelle et morale, et dans sa beauté resplendissante. Mais de là à endosser les erreurs courantes, il y a loin. Naturellement, il fut un temps où le torrent nous emportait, nous aussi ; comment résister aux témoignages accumulés des théologiens contemporains ? Ils ne sont pas d'accord sur le Christ ; mais sur cette question-là, l'unanimité tend à s'établir. Nous aurions donc joint nos suffrages aux leurs. Mais nous ouvrîmes, un matin, les Actes des Apôtres, avec cette idée bien légitime : examinons comment parlaient et vivaient des gens qui se levaient, chaque jour, avec l'idée qu'ils pourraient bien ne pas se coucher le soir.... vu l'imminence de la catastrophe suprême.

Le résultat de notre enquête confirma nos soupçons : il ne reste plus qu'à souffler sur une légende. A qui fera-t-on croire que Pierre, par exemple, escomptait la fin du monde pour le lendemain, lorsqu'il disait : « La promesse est pour vous, et *pour tous ceux qui sont au loin,* en aussi grand nombre que le Seigneur les appellera ? » (Actes *2*/39) Ailleurs encore, il dit : « Pour vous *les premiers,* Dieu a suscité son Serviteur » (*3*/26) ; l'Évangile obtiendra donc d'autres victoires. Le même apôtre raisonne ainsi avec Ananias : « Si tu n'avais pas vendu ton champ, *ne te serait-il pas resté ?* » (*5*/4) Il n'est donc pas vrai qu'une panique universelle se fût emparée des propriétaires, et qu'ils vendissent leurs biens parce qu'il ne valait plus la peine de posséder. Au chapitre *6,* l'Église est si loin de croire à son enlèvement dans les nues, qu'elle s'organise, crée dans son sein des charges régulières, et institue le Diaconat. Si la prédication de Philippe en Samarie, « annonçant la bonne nouvelle du Royaume » (*8*/12) était la répétition lugubre d'un message à la Jonas : « Encore

quarante jours et cette ville sera détruite, » on ne comprend pas bien la traînée de joie que l'évangéliste laissa derrière lui (v.8) ni la délégation apostolique, dépêchée de Jérusalem, pour intercéder en faveur des nouveaux chrétiens, déjà croyants et baptisés, mais qui n'avaient pas reçu le Saint-Esprit. A quoi bon les préparer à la vie, puisque la fin est là? Au chapitre *9*, le Seigneur dit à Ananias : « Saul est un instrument que je me suis choisi pour porter *mon nom devant les païens* » (1). Au chapitre *11*, un prophète « annonce par l'Esprit, » non pas que la fabrique du monde va crouler, mais « qu'une grande famine règnera sur toute la terre. » Au chapitre *13*, l'Église organise à loisir une expédition missionnaire, et pendant ce voyage, Paul affirme en ces termes la réalité de son mandat : Voici ce que le Seigneur nous a commandé : Je t'ai établi *pour être la lumière des nations,* afin de répandre le salut *jusqu'au bout de la terre.* » Certes, ce n'est pas là de l'Adventisme!

Dans une seconde tournée missionnaire, après la vision du Macédonien, les évangélistes s'embarquent pour l'Europe : « Nous comprenions que le Seigneur nous appelait à y annoncer la bonne nouvelle » (*16*/10). Encore une fois, est-ce le joyeux message que la Macédoine va brûler d'un jour à l'autre? Lors de son troisième voyage, Paul se fixe à Éphèse, pendant deux années entières, annonçant, comme à l'ordinaire, « le Royaume de Dieu » (*19*/8 à 10 — *20*/25.) On ne supposera pas que l'apôtre ait consacré deux ou même trois années consécutives (*20*/31)

(1) Cf. *26*/16, 17 : « Je te suis apparu pour t'élire témoin... *des choses pour lesquelles je t'apparaîtrai,* en te délivrant du peuple et *des nations vers lesquelles je t'envoie.* »

à prédire la fin du monde pour le lendemain; on a même lieu de croire que l'opposition haineuse des Juifs se fût montrée moins intransigeante, si l'eschatologie chrétienne eût offert autant de ressemblance avec l'eschatologie rabbinique; on se rappelle, en effet, qu'en plein sanhédrin, les pharisiens ne craignirent pas de prendre fait et cause pour Paul sur le sujet de la résurrection (Actes 22). Enfin, à la veille de sa captivité, quand il se sépare solennellement des disciples, l'apôtre s'exprime-t-il autrement qu'on ne s'exprimerait à l'heure actuelle? Y a-t-il, dans ses adieux, un seul mot qui laisse percer l'idée que la chaîne des événements va être brusquement brisée, et qu'elle ne se déroulera pas jusqu'au bout? S'il refuse de s'arrêter à Éphèse, est-ce pour arriver à Jérusalem avant la Parousie? Non, « c'est pour y être, si possible, le jour de la Pentecôte; » il y a donc pour Paul, comme pour nous, des points fixes dans l'avenir. Et s'il consent, néanmoins, à entretenir les anciens d'Éphèse, est-ce pour faire briller à leurs yeux l'imminence d'une rencontre possible avec lui dans les airs? Nullement : « Je sais que vous ne verrez *plus* mon visage... *Paissez* donc l'Église de Dieu; car, après mon départ, des loups se *glisseront* parmi vous. »

En résumé, le livre des Actes des apôtres, classique en la matière, n'apporte aucun argument en faveur d'une hypothèse controuvée (1). Nous serions donc bien étonné

(1) Bovon, qui défend cette hypothèse, reconnaît loyalement qu'on ne peut l'étayer sur les Actes. « Plusieurs déclarations des écrits apostoliques montrent que l'Église comptait fermement sur une délivrance prochaine. *Il est vrai que ce point n'est guère abordé dans les discours que reproduit le livre des Actes.* Il faut avoir recours à des enseignements parallèles. Je suppose que l'épître de Jacques, par exemple, ou que l'Apocalypse, ouvrages postérieurs à la période des origines, ensei-

s'il nous fallait statuer une contradiction entre les prédications de Paul et ses écrits. Or c'est là, pourtant, ce qu'une certaine critique exige de nous; on affirme, aujourd'hui, comme un axiome, que l'apôtre enseigna l'imminence de la Parousie dans la première épître aux Thessaloniciens. Il est vrai que, ni dans la prédication de Paul à Thessalonique (Actes *17*), ni dans la deuxième épître aux Thessaloniciens, où Paul réfute expressément une erreur grossière, on ne découvre rien qui justifie l'aberration momentanée dont l'apôtre se serait rendu coupable. On trouve même, dans la première épître, maint passage qui est en opposition absolue avec le délire intérieur qu'on attribue à saint Paul, transformé en extatique : dans sa lettre, il revient à chaque instant sur son désir de revoir les Thessaloniciens, et sur son espoir d'effectuer ce voyage pour compléter ce qui « manque à leur foi; » il les supplie d'abonder *de plus en plus* dans la sainteté, et de s'affermir toujours davantage dans l'amour fraternel (*4*/1, 10); il les exhorte au travail manuel, à l'intégrité dans les affaires; à chaque ligne, enfin, il les suppose engagés dans les liens de la famille et dans

gnent la venue imminente du Seigneur : ne peut-on pas affirmer qu'à plus forte raison cette espérance était vivante chez les premiers disciples? Une idée de ce genre était de nature à s'affaiblir avec le temps... » (*Théol. du N. T.*, II, 63). N'insistons pas sur l'argument en lui-même, que le clergé romain serait heureux d'utiliser en faveur de la transsubstantiation. Nous ferons seulement observer que la deuxième épître à Théophile, en tout état de cause, a été rédigée après la première, et que l'Évangile de Luc, à son tour, ou bien est postérieur à la littérature paulinienne, ou bien contemporain des écrits de Paul. Comment donc le rédacteur du livre des Actes aurait-il échappé, tout seul, à l'esprit dominant alors dans l'Église dégénérée (c'est-à-dire victime d'une formidable aberration eschatologique), si cette erreur exerçait, réellement, sur l'ensemble des chrétiens, la néfaste puissance qu'on lui attribue sans preuves?

le tourbillon commercial de la cité, et son but patent, en leur écrivant, est de les pousser à la sanctification dans les divers domaines de leur activité terrestre. Eh bien, tout cela est nul et non avenu pour l'exégèse que nous combattons, car l'apôtre a écrit, dans la même épître : « Nous, les vivants restés pour l'arrivée du Seigneur, nous ne devancerons pas ceux qui se sont endormis; nous, les vivants restés, nous serons ravis sur des nuées à la rencontre du Seigneur » (4/15).

On nous concèdera que ce passage n'est pas différent du passage suivant : « Voici un mystère : nous ne dormirons pas tous, mais nous serons tous changés, en un instant, en un clin d'œil, à la dernière trompette » (1 Cor. *15*/51). Or, si l'apôtre, en écrivant sur ce ton aux Corinthiens, avait posé les prémisses du raisonnement qu'on prétend retrouver dans l'épître aux Thessaloniciens, il n'aurait pas ajouté, aussitôt après, avec la tranquillité d'un homme qui escompte l'avenir : « Donc, mes frères, abondez toujours dans l'œuvre du Seigneur, sachant que votre travail ne sera pas vain dans le Seigneur... Que chacun de vous, chaque premier jour de la semaine, mette à part ce qu'il a pu gagner. Et lorsque je serai arrivé, j'enverrai à Jérusalem, pour porter votre don, les personnes que vous aurez approuvées. Peut-être séjournerai-je auprès de vous, ou même y resterai-je l'hiver; car je ne veux pas vous voir en passant. Cependant, je demeurerai à Éphèse jusqu'à la Pentecôte. » Est-ce là le langage d'un individu qui croit la fin du monde venue, chaque fois qu'un nuage errant obscurcit le disque du soleil? On pourrait suggérer, il est vrai — pauvre défaite — que l'apôtre, dans la pratique, parlait nécessairement comme tout le monde, et qu'en formant tant de projets, il rejetait momentanément, hors de sa pensée, l'imminence

de la Parousie. A cela nous répondrions que Paul, au contraire, termine son programme de voyages et de séjours divers par cette parole significative, mot de passe des premiers chrétiens : Maran atha! *le Seigneur vient!* Et surtout, nous répondrions que cette formule ne signifie point ce qu'on lui fait dire. Car c'est encore dans la même lettre aux Corinthiens, c'est au cours du même développement sur la résurrection des morts, en un mot c'est comme introduction à la parole : « Nous serons tous changés à la dernière trompette, » que l'apôtre déroule à nos yeux, dans sa plénitude infinie, la victorieuse et providentielle évolution qui amènera les siècles prosternés devant le trône de Jésus-Christ. « De même qu'en Adam tous meurent, de même aussi, dans le Christ, tous seront rendus vivants; mais chacun en son rang : les prémisses, Christ, puis ceux qui sont en Christ, à sa parousie. Ensuite ce sera la fin, quand il aura remis le Royaume à celui qui est Dieu et Père, quand il aura rendu impuissantes toute principauté, toute autorité, toute puissance. Car il faut qu'il règne, jusqu'à ce qu'il ait mis sous ses pieds tous les ennemis. Le dernier ennemi qui sera anéanti, c'est la mort; car « il a assujetti toutes choses sous ses pieds » (Psaume 8/6). Mais quand il dit que tout lui a été soumis, il est évident que celui qui lui a soumis toutes choses, est excepté. Et lorsque toutes choses lui auront été soumises, alors le Fils lui-même sera soumis à celui qui lui a soumis toutes choses; afin que Dieu soit tout en tous. »

Voilà, certes, une vue synthétique de l'histoire qui peut contribuer à modifier le sens qu'on voudrait infliger au mot *nous* dans l'épître aux Corinthiens. Et d'ailleurs, dans la même épître, Paul se range dans la catégorie des morts : « Dieu qui a ressuscité le Seigneur, *nous* ressuscitera nous

aussi par sa puissance » (6/14). S'il ne voulait pas dire, par là, qu'il était certain de descendre au sépulcre, il ne veut pas dire davantage, dans le passage examiné, qu'il était assuré d'esquiver le tombeau.

C'est à la lumière d'un contexte pareil qu'il faut interpréter le *nous* du v. 51, et par conséquent aussi le *nous* de l'épître aux Thessaloniciens. — Assurément, nous ne reprendrons point l'explication de Calvin qui écrit : « Quand Paul dit : *nous qui vivons,* il prend le temps présent pour le futur, à la façon des Hébreux, pour : nous qui *vivrons.* » Cette remarque lexicologique est probablement juste; mais nous avons deux bonnes raisons pour refuser de nous en prévaloir. La première, c'est que nous aurons trop souvent à protester, nous-même, contre des procédés exégétiques de ce genre; la seconde, c'est que la traduction de Calvin, qui se retrouve dans la version de Stapfer, est fautive. Le texte ne porte pas : « Nous qui vivons, » mais bien : « Nous les vivants » (οἱ ζῶντες). Et c'est à cette expression, toute générale, que s'applique admirablement ce commentaire de Bengel : « Homines omnium ætatum conjunctim unum quiddam repræsentant : fidelesque jam olim exspectantes, habentesque se loco illorum, qui victuri sunt in adventu Domini, pro eorum persona locuti sunt. *Viventes* et *qui supersunt ad adventum Domini*, sunt iidem : et hi pronomine *nos* denotantur. Unaquæque generatio, quæ hoc vel illo tempore vivit, occupat illo vitæ suæ tempore locum eorum, qui tempore adventus Domini victuri sunt. » En d'autres termes, si l'unité du genre humain permettait à l'apôtre Paul de grouper tous les hommes en Adam sous le simple pronom *nous,* à plus forte raison cette union organique l'autorisait-elle à identifier tous les chrétiens en un seul corps, dont le Christ est la tête.

Nous sommes loin de méconnaître la profondeur et la vérité relative d'une pareille observation; mais il faut serrer le texte de plus près. L'interprétation de Bonnet nous paraît plus candide : « Jésus avait laissé les disciples dans l'incertitude sur l'époque de la venue. D'après ce refus de toute révélation, d'une part, et les solennels avertissements à la vigilance, d'autre part, les disciples devaient, pour obéir à Jésus, l'attendre chaque jour. Le langage de Paul ne dit pas autre chose. Il n'enseigne pas que lui et ses lecteurs vivront au retour du Christ; il en suppose la possibilité, et il le devait. Mais il prend le plus grand soin de proclamer ici-même (5/1 et suivants), et dans les termes exprès dont s'était servi Jésus-Christ, la complète incertitude, le redoutable inattendu de l'apparition du souverain Juge. »

Sur ce point particulier, Paul, Pierre, Jacques et Jean sont d'accord. Paul écrit aux Romains : « Nous savons le temps où nous sommes, c'est l'heure de nous réveiller du sommeil; car maintenant, le salut est plus près de nous que lorsque nous avons cru. » Pierre écrit : « La fin de toutes choses est proche ; soyez donc prudents et sobres. » Jacques écrit : « Affermissez vos cœurs, car la parousie du Seigneur est proche. » Jean écrit : « Petits enfants, c'est la dernière heure.» Toutefois, de tous ces passages, aucun n'a la radieuse et vivante originalité de celui que nous examinons. Paul, avons-nous dit, s'y range, manifestement, parmi ceux qui *pourront* voir la Parousie ; telle est, aussi, notre attitude morale à tous dans l'Église (1). Mais Paul a-t-il affirmé

(1) Quand nous affirmons que le Seigneur est « à la porte, » nous émettons, dans la communion des saints de tous les âges, une affirmation religieuse plutôt que chronologique. On accuse les apôtres d'erreur,

qu'il *verrait* la Parousie ? Nous opposons à cette conclusion un triple *non possumus !* D'abord, au nom de notre étude des textes, et en particulier des passages (1 Cor. *6*/14 et *15*/51). Ensuite, au nom de la deuxième épître aux Thessaloniciens, écrite presque immédiatement après la première, et dans laquelle Paul s'élève avec indignation contre les insanités qu'on lui attribue. Enfin, au nom de cette affirmation très nette : « Nous vous disons ceci par la parole (ou : en parole) du Seigneur, c'est que nous, les vivants, etc. » S'agit-il ici d'une citation authentique, parvenue à l'apôtre par la tradition ? ou d'une révélation reçue directement du Christ, ou simplement de la Parole du Seigneur que Paul annonçait ici, comme ailleurs ?

Nous croyons que cette dernière supposition n'est pas suffisante pour justifier la vigueur des expressions de l'apôtre, car il a coutume d'en appeler à cette inspiration générale, même dans les cas où il confesse expressément que toute révélation particulière lui manque ; par exemple : « Je n'ai point de commandement du Seigneur, mais je donne un avis, comme ayant eu part à la miséricorde du Seigneur..... Tel est mon avis ; or, j'estime que j'ai aussi l'Esprit de Dieu » (1 Cor. 7/25, 40). Dans le passage examiné, au contraire, Paul insiste sur le caractère surnaturel de son enseignement ; il suffit, d'ailleurs, de se reporter au passage parallèle (1 Cor. *15*/51) pour se convaincre que la doctrine exposée est rangée au nombre des « mystères, »

écrit Lange : « Dieses Vorurtheil beruht auf der Verwechselung des *religiös-kosmischen Zeitgefühls* mit dem *weltlichen-chronologischen Zeitmaass*... Dass der Herr bald kommt, dies ist ein plastischer Ausdruck für die Thatsache, dass er immer schon im kommen begriffen ist, dass keine Entwicklung still steht, etc. » *(Encyclopédie Herzog*, Wiederkunft).

c'est-à-dire au nombre des vérités directement révélées (1). La fameuse déclaration de Paul aux Thessaloniciens peut donc être placée au bénéfice de cette autre affirmation : « L'Évangile que j'ai annoncé n'est point selon l'homme ; je ne l'ai ni reçu, ni appris d'aucun homme, mais par une révélation de Jésus-Christ. Si nous-mêmes, si un ange du ciel vous annonçait un Évangile contraire à celui que nous vous avons annoncé, qu'il soit anathème (Gal. *1*/8). Il nous est donc impossible de conclure à une flagrante erreur de Paul, à une erreur placée sous l'invocation solennelle de Jésus-Christ, lorsque l'apôtre écrit aux Thessaloniciens : « Nous les vivants, restés pour la parousie du Seigneur, nous ne devancerons pas ceux qui se sont endormis. »

Nous reconnaissons, objectera-t-on, que Paul n'a pas expressément affirmé qu'il contemplerait lui, de ses propres yeux, la Parousie ; mais il a cru que ses contemporains la verraient. « Si je disais, par exemple : « *Ceux d'entre nous* qui verront l'an 1900, » je réserverais sans doute la possibilité d'être, moi personnellement, mort à cette époque ; mais, du même coup, je donnerais à entendre que, selon toute apparence, un certain nombre de ceux auxquels je m'adresse seront encore vivants. Aucun de nos contemporains n'aurait l'idée d'écrire : « Ceux d'entre nous qui verront l'an 2000 ; » ce qui montre bien que l'expression — plus précise encore — adoptée par l'apôtre (ἡμεῖς οἱ ζῶντες et non οἱ ἡμῶν ou οἱ ἐν ἡμῖν) peut autoriser un écart d'un certain nombre d'années, mais pas au delà de la première ou de la seconde génération des chrétiens » (Bovon : *Théologie du Nouveau Testament,* II, 316). Comme on l'a fait obser-

(1) Sur le sens paulinien du mot *mystère,* conf. 1 Corinth. *2*/7 ; Rom. *11*/25 ; Éph. *3*/3.

ver, la comparaison de Bovon pèche par le deuxième terme « 2.000 ans, » qui détermine une époque fixe. Au contraire, pour la Parousie, il n'y a pas de date, pas même d'époque approximative ; de sorte que le mot *nous,* sous la plume de l'apôtre, n'a pas le sens précis qu'il revêt dans la proposition imaginée par le critique. De plus, nous sommes étonné que Bovon trouve l'expression οἱ ζῶντες plus « précise » que l'expression οἱ ἐν ἡμῖν. La formule la plus précise de toutes, serait *nous qui vivons,* οἱ ζῶμεν (1) ; une formule moins nette serait : *nous qui vivrons,* οἱ ἐν ἡμῖν ; une formule plus générale encore, c'est celle qu'emploie l'apôtre : *Nous les vivants,* οἱ ζῶντες. Or, c'est à la deuxième de ces formules que correspond la paraphrase de Bovon : « Ceux d'entre nous qui verront... la Parousie ; » mais ce commentaire ne s'applique pas à la proposition de l'apôtre. Que dit celui-ci, en effet ? Écrit-il tout uniment : Nous les vivants, nous ne devancerons pas les morts ? Nullement ; et la phrase intermédiaire (οἱ περιλειπόμενοι, etc.) loin d'être une simple apposition, a peut-être une signification restrictive ; elle pourrait se placer entre parenthèses.

(1) Sur la valeur de la distinction que nous établissons ici, nous avons interrogé un agrégé des lettres, qui nous a répondu : « Comme le participe présent indique coéxistence entre deux actions, à quelque moment de la durée qu'on les suppose, οἱ ζῶντες pourrait s'entendre soit : « Ceux qui vivent au moment où je parle ; » soit : « Ceux qui se trouveront être vivants au moment où les choses dont je parle arriveront. » Au contraire, οἵ ζῶμεν signifierait : « Nous qui vivons, au moment où je parle. » — Seulement ζῶμεν peut exprimer soit une idée précise : *Nous qui accomplissons, en ce moment, l'action de vivre ;* — soit l'idée beaucoup plus générale d'un état permanent ou habituel : *Nous qui nous trouvons dans la situation d'êtres vivants.* — Je ne crois donc pas que l'expression οἱ ζῶμεν donne beaucoup plus de précision à l'idée que οἵ ζῶντες. » — Il reste, néanmoins, que cette dernière expression n'est point la plus précise, et c'est ce que nous affirmions.

Car le texte grec ne porte point : ἡμεῖς οἱ ζῶντες περιλειπόμενοι, ce qui permettrait de traduire, avec la version de Lausanne, d'ordinaire si exacte : *Nous, les vivants restés pour la Parousie;* mais le texte porte expressément : ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι, *nous les vivants,* (LES *restés pour la Parousie*) *nous.....* (1) En d'autres termes, Paul prendrait soin d'avertir ses lecteurs que les vivants dont il parle, sont ceux qui seront ici-bas à l'époque de la fin ; et le passage signifierait : *Nous ne devancerons pas les morts, nous les vivants, j'entends ceux qui resteront pour l'arrivée du Seigneur.* Or, cette dernière déclaration ne préjuge rien sur la question de savoir si les contemporains de Paul feront, oui ou non, partie de ces privilégiés.

Quoi qu'il en soit, de ce que nous rejetons la paraphrase de Bovon, s'ensuit-il que nous rejetions ses conclusions? En d'autres termes, est-il impossible que l'apôtre ait cru la Parousie plus rapprochée qu'elle ne l'était réellement? Non certes. Nous allons même jusqu'à penser qu'il aurait pu, expressément, prédire l'imminence de la Parousie, et cependant n'avoir point à rougir du démenti infligé par les événements à sa prédiction. Jonas, par exemple, annonce que Ninive sera détruite après quarante jours; Esaïe déclare à son roi qu'il va mourir : et cependant, Ninive ne s'écroule pas dans les délais fixés, Ézéchias vit encore quinze ans. Que s'est-il donc passé? Les Ninivites se sont repentis, Ézéchias a prié, et l'accomplissement d'une menace *conditionnelle* n'a pas eu lieu. Il n'en va pas

(1) On pourrait, d'ailleurs, se demander si εἰς, dans ce passage, signifie : *jusqu'à*. Ce n'est pas l'avis de Hofmann, dans son commentaire : « εἰς mit περιλ. verbunden, bedeutet nicht *bis,* sondern hat den Begriff der Bestimmung. »

autrement pour les promesses, et en particulier pour la promesse qui résume toutes les autres, celle qui apportera l'exaucement définitif à ce soupir de la création : Que ton règne vienne ! Qui oserait affirmer que le retour du Seigneur n'est pas lié à l'état spirituel de l'Église et de l'humanité elle-même? Qui démontrera que les « délais de Dieu » ne sont pas conditionnés par les délais des chrétiens, tardifs à pousser le cri de guet : « Seigneur Jésus, viens ! » En un mot, qui pourrait convaincre l'apôtre d'erreur, et le marquer au front du signe des faux prophètes, s'il avait réellement affirmé la proximité de la Venue ?

Or, nous estimons, malgré tout, qu'on ne saurait lui imputer une prédiction de ce genre. Évidemment, des fluctuations ont pu se produire dans son esprit; il s'en est produit dans l'esprit du Précurseur lui-même, qui envoyait demander au Christ : Es-tu le Messie? Pourquoi le Précurseur du Glorifié n'aurait-il pas, lui aussi, traversé des moments d'incertitude en ce qui regarde l'époque marquée pour l'apparition du Maître ? Ces incertitudes, encore une fois, seraient d'autant plus naturelles qu'elles étaient plus ou moins impliquées dans l'attitude expectante que Jésus-Christ avait recommandée aux siens, à l'égard d'une promesse conditionnelle. Et nous admettons, avec Bovon, que Paul n'aurait pas employé le pronom ἡμεῖς, s'il avait réellement prévu que la Parousie ne serait pas encore consommée en l'an de grâce 1899. Mais tout en posant ces prémisses, nous ne saurions accorder les conclusions que certains critiques en tirent. Pour eux, les épîtres de Paul se divisent en deux groupes : celles où l'apôtre croit à l'imminence de la Parousie, celles où il a cessé d'y croire, et la deuxième épître aux Corinthiens formerait la ligne de partage des eaux. Mais alors, si ce classement est juste,

pourquoi Paul, dans les épîtres subséquentes, continue-t-il à parler de la Parousie dans les mêmes termes? Pourquoi dans l'épître aux Romains, au chapitre *13*, des affirmations caractéristiques sur la proximité du salut, « plus près » de ses lecteurs qu'au jour de leur conversion, pourquoi pareil langage après le développement fameux où il vient de subordonner l'évangélisation du monde à la résurrection spirituelle d'Israël? Et pourquoi, en particulier, dans l'épître aux Philippiens (la dernière en date, selon certains théologiens), pourquoi des passages de ce genre : « Notre patrie est dans les cieux d'où *nous* attendons aussi comme Sauveur le Seigneur Jésus-Christ, qui transfigurera le corps de notre humiliation... Le Seigneur est proche? » (*3*/20 — *4*/5). En vérité, le saint Paul seconde manière ressemble terriblement au saint Paul première manière. Et alors cette conclusion s'impose : ou le *nous* de l'épître aux Thessaloniciens doit s'expliquer à la lumière du *nous* de l'épître aux Philippiens, ou vice-versa. Dans le premier cas, Paul est lavé du reproche d'avoir annoncé l'imminence de la Parousie, puisqu'il emploie exactement les mêmes formes de langage à la fin de sa vie, au moment même où ses illusions eschatologiques, affirme-t-on, se seraient envolées. Dans le second cas, Paul est un niais; comme les abeilles, qu'un aveugle instinct pousse à remplir machinalement, inutilement, des cellules de cire qu'on a dépourvues de leur fond — ainsi l'apôtre, entraîné malgré lui par de vieilles associations d'idées, continue d'affirmer jusqu'à sa mort, et cela au moment précis où il la prévoit et la prédit, qu'il échappera à la nécessité de mourir. « En rendant sensible, écrit Sabatier, la logique interne de la pensée religieuse de Paul et du principe qu'elle avait posé avec tant de hardiesse, je ne soutiens pas le moins du monde

que l'Apôtre en ait tiré ou même aperçu toutes les conséquences. L'épître aux Philippiens suffit à démontrer le contraire » (1). Franchement, lorsqu'on justifie l'eschatologie de l'épître aux Philippiens par l'hypothèse d'une inconscience quasi sénile, il est superflu de décerner à l'*Apôtre* l'honneur d'un *A* majuscule (2). D'ailleurs, l'argumentation de notre critique est si singulière ! Avec les mêmes procédés, un Jésuite prouverait que Pascal fut un disciple d'Ignace. Il prendrait les passages où le philosophe parle de son directeur, de la messe, de la nécessité de s'abêtir, de la volonté organe de la créance, puis il s'écrierait : « Je ne soutiens pas le moins du monde que Pascal ait tiré *ou même aperçu* toutes les conséquences de ces principes. Les *Provinciales* suffisent à démontrer le contraire. »

C'est ainsi, parfois, que la critique *historique* écrit l'histoire. Si les documents ne cadrent pas avec un système préconçu, périssent les documents plutôt que le système ! Les objections deviennent des arguments ; et sur une hypothèse controuvée (foi en l'imminence de la Parousie) s'élèvent en pyramide les hypothèses superposées. C'est ainsi que Sabatier, tablant sur une illusion primitive de saint Paul comme sur un axiome, entreprend de nous démontrer comment l'apôtre, peu à peu, triompha de la terreur du tombeau. On commence par nous déclarer qu'avant l'époque où il écrivit la deuxième épître aux

(1) *Revue chrétienne*; 1er janvier 1894 : « Comment la foi chrétienne de l'apôtre Paul a-t-elle triomphé de la crainte de la mort? »

(2) Il suffit d'avoir lu l'entraînant ouvrage de Sabatier sur l'apôtre Paul, pour savoir à quelle hauteur l'historien contemporain élève son héros. Chez un admirateur aussi fervent de l'apôtre, on est d'autant plus surpris et affligé de rencontrer les interprétations singulières que nous croyons devoir combattre.

Corinthiens, l'apôtre n'avait jamais songé sérieusement à la possibilité de sa mort. Et cependant, au temps où il s'appelait encôre Saul, il avait dû fuir successivement Damas et Jérusalem parce que les Juifs complotaient de le tuer; et cependant, à Lystre, ses adversaires l'avaient lapidé « et entraîné hors de la ville, pensant qu'il était mort; » et cependant, la Conférence de Jérusalem avait écrit au sujet de Paul : « Il a exposé sa vie pour Jésus-Christ; » mais l'apôtre lui-même, paraît-il, n'aurait jamais soupçonné le péril : ni dans le frêle panier qui descendit, une nuit, en oscillant, le long des hautes murailles de Damas, à quelques pas des meurtriers aux écoutes, ni dans la poussière maculée de son propre sang où le martyr lapidé reprit lentement ses esprits — l'apôtre n'envisagea la possibilité de sa mort! Aux conclusions d'une pareille psychologie, nous opposons une incrédulité irréductible.

On veut bien admettre, toutefois, que les premières épîtres pauliniennes contiennent des allusions au phénomène de la mort. Mais cette crise paraît lugubre à saint Paul; c'est « la triste idée du Schéol, le sommeil inconscient des âmes dans le sein de la terre. » Il est vrai qu'à la même époque Paul écrivait aux Thessaloniciens : « Jésus-Christ est mort pour nous, afin que soit que nous veillions, soit que nous dormions, nous vivions ensemble avec lui ; » il est vrai, aussi, qu'il écrivait aux Corinthiens : « O mort où est ta victoire? O mort où est ton aiguillon? » Mais ces passages sont nuls et non avenus. On nous permettra bien de ne pas écarter le second par une observation de ce genre : « Il s'agit ici de la mort en tant que loi cosmique, non de la mort individuelle, à laquelle Paul n'a pas encore sérieusement arrêté sa pensée. »

Chose bizarre! d'après notre critique, le moment précis

où l'apôtre s'affranchit de sa navrante conception de la mort (celle des premières épîtres) coïncide avec le moment où il devient mélancolique : « L'idée de sa propre mort répand sur toute la deuxième épître aux Corinthiens une sorte de mélancolie que les épîtres antérieures n'ont à aucun degré. » Ainsi, pendant la première partie de son ministère, Paul aurait écrit des lettres joyeuses parce qu'il avait peur de la mort; et dans la seconde partie de son apostolat, affranchi de cette crainte, il aurait composé des écrits funèbres. La clé de cette contradiction gît dans l'eschatologie de l'apôtre; car à l'époque même où il redoutait de mourir, Paul croyait à l'imminence de la Parousie, et cette espérance mettait « une sorte d'écran éblouissant » entre les premiers chrétiens et le sépulcre. Quand l'écran disparut, la mort, même transfigurée, sembla terne; de là le voile qui plane sur les dernières épîtres. — Bornons-nous à indiquer, ici et là, quelques déchirures dans le prétendu voile : « Nous tous qui, à visage découvert, réfléchissons comme un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés à la même image, de gloire en gloire » (*2* Corinthiens *2*/1, 18). « Le Dieu qui a dit que la lumière resplendît du sein des ténèbres, est celui qui a resplendi dans nos cœurs » (*4*/6). « Nous, attristés? mais nous sommes toujours joyeux! Nous, pauvres ? mais nous enrichissons les autres! Nous, dénués de tout? Mais nous possédons tout! » (*6*/10) « Je me complais dans les souffrances, dans les insultes, dans les angoisses pour Christ, car lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort! » (*13*/10) Le chapitre huitième de l'épître aux Romains est une cîme d'où rayonnent, depuis deux mille ans, sur le monde, comme les feux tournants d'un phare immuable, la joie, la sainteté, la victoire, la gloire. La lumière traverse

en tous sens, comme de larges éclairs silencieux, les vastes horizons des épîtres christologiques. Enfin, l'épître aux Philippiens baigne, littéralement, dans une atmosphère indescriptible de paix et de tendresse, comme un paysage tranquille au sein des grandissantes clartés de l'aurore.

On voit que si saint Paul croyait à l'imminence de la Parousie au début de sa carrière, les textes ne se prêtent guère aux conséquences qui devraient découler logiquement de ces prémisses (1). D'ailleurs, les hypothèses que nous combattons reposent, en définitive, sur la négation de l'inspiration; en tout cas, elles y conduisent. Car on nous décrit la genèse et le processus des doctrines apostoliques par des formules de ce genre : « La perspective de sa mort l'amena à réfléchir, pour son propre compte, sur l'état de l'homme après la mort... Sa réflexion ne s'était

(1) Pour Sabatier, la crise qu'il croit retrouver dans l'âme de l'apôtre n'est pas une hypothèse, mais un fait acquis à la science. Un fait qui, à lui seul, aurait « insensiblement déplacé le centre du christianisme : de la contemplation hypnotisante de l'avenir messianique il passe à la méditation sanctifiante de la Passion du Christ... Voilà ce qui éclate dans l'épître aux Hébreux et dans le quatrième Évangile, où le Messie juif se transforme en Logos éternel » (*Esquisse* — 231). Même à supposer que l'hypothèse de la fameuse crise fût *un fait démontré*, nous ne comprenons pas les conclusions que notre auteur en tire. En ce qui regarde l'épître aux Hébreux, que signifie l'adverbe *insensiblement* lorsqu'on place, avec Sabatier, l'épître aux Philippiens en 62-63; et lorsqu'on sait, d'autre part, que l'épître aux Hébreux a été écrite peut-être entre les années 65 à 67, en tout cas avant la ruine de Jérusalem ? (Bovon : *Théologie du N. T.*, I, 389). Et quant à l'Évangile de Jean, déclarer que le Messie juif y disparaît derrière le Logos, c'est une affirmation sans preuve. Harnack lui-même a montré que la notion du Verbe, dans le prologue, est religieuse, non métaphysique (Article cité dans la *Zeitschrift f. Theologie und Kirche* de 1892 — 3e cahier). Or, nos observations ont plus de poids encore, lorsqu'elles s'opposent aux conclusions contestables d'une *hypothèse invérifiée*.

pas directement arrêtée sur le problème du sort des croyants qui meurent... A la suite d'épreuves trop dangereuses, il fut amené à se demander si la mort pouvait suspendre la puissance de l'Esprit de vie... Dans quel rapport le corps spirituel était avec le corps charnel, il croyait s'en rendre un compte suffisant par... La solution à laquelle aboutirait la pensée de Paul était donc inévitable : sous la pression des événements, elle devait sortir nécessairement de sa foi antérieure. » Nous avons là, tout simplement, le tableau des fluctuations d'un esprit qui essaye peu à peu d'ajuster ses doctrines changeantes avec les faits, et que des expériences ou des aventures nouvelles auraient certainement conduit, dans un âge plus avancé, à modifier une fois de plus des conclusions soi-disant définitives. Ce qui nous paraît plus grave encore, c'est qu'après avoir affranchi l'apôtre de son espérance en la Parousie et même de sa foi en la résurrection finale, on nous déclare, sans hésiter, que « Jésus n'a pas triomphé autrement de la mort et de son troublant mystère. Il n'a lutté contre l'antique ennemi des hommes qu'avec des armes humaines. Il n'a demandé du secours, en son agonie, pas plus à l'idée de la préexistence du Messie qu'aux espérances apocalyptiques. » Autrement dit : « Le plus savant est ici l'égal du plus ignorant. L'un et l'autre n'ont pas de meilleur réconfort que le sentiment de la présence du Saint-Esprit dans leur cœur, et la confiance humble et sereine que ce sentiment engendre. »

Le plus savant est ici l'égal du plus ignorant? Cela pourrait signifier : à l'article de la mort, Jésus est l'égal de son historien contemporain, et c'est ce que celui-ci semblerait donner à entendre, s'il fallait s'en tenir à la lettre de ses écrits. Voici, en effet, les accents que lui arrache le Cal-

vaire : « Quelle simple et touchante façon de mourir! Notre modèle dans la vie reste notre modèle dans la mort. Mourir après avoir tout pardonné et après être pardonné (sic), mourir après avoir réglé les affaires de sa maison et les affections de son cœur, mourir même en se plaignant quand la douleur est trop forte, mais en pouvant se rendre ce témoignage que la tâche que l'on avait à faire est faite, mourir enfin en s'endormant en Dieu, comme sur la poitrine d'un père, tel me paraît être l'idéal de la mort chrétienne. C'est ainsi que *je* voudrais mourir... »

Quoi qu'il en soit, il importait à notre objet de suivre jusqu'au bout les conséquences d'un axiome imaginaire, à savoir l'affirmation gratuite que l'Église primitive toute entière, saint Paul en tête, vivait hypnotisée dans l'attente fébrile de la fin du monde. Et nous sommes préparés à comprendre ces énergiques déclarations du professeur Jalaguier (1) : « On affirme que la croyance à la prochaine venue du Seigneur fut l'attente de l'âge apostolique. Toutes les écoles allemandes paraissent d'accord là-dessus ; l'orthodoxie le répète avec le rationalisme ; on le considère comme si évident qu'on ne se donne plus la peine de l'établir... Or cette interprétation a contre elle les données positives de l'histoire et les attestations expresses de l'Écriture ; elle doit donc être rejetée, malgré l'appareil scientifique dont elle s'environne ; elle vient d'un littéralisme superficiel qui croit faire montre d'impartialité, quand elle n'a pas sa raison secrète dans des vues incrédules et hostiles. » Et notre théologien ajoute, à l'appui de ces déclarations catégoriques, quelques remarques pleines de bon sens : « Si les choses s'étaient passées telles qu'on les représente,

(1) *Inspiration du Nouveau Testament,* 1851.

c'eût été pour la communauté chrétienne toute entière une immense déception, qui aurait dû ébranler sa foi jusqu'à ses dernières profondeurs. Se figure-t-on que la masse des disciples, appuyée sur des déclarations expresses du Seigneur et des apôtres, se soit attendue à être témoin de la fin du monde, de la résurrection et du jugement, qu'elle ait lié dans ses pensées et dans ses sentiments ces grandes scènes de l'eschatologie biblique avec la chute de Jérusalem et de la génération à laquelle Jésus-Christ avait adressé ses prophétiques menaces, et que, dans ces temps de persécution et de ferveur où une pareille attente devait être si vive, on ait vu tomber la ville sainte, passer la génération désignée, sans s'émouvoir ni s'apercevoir d'un pareil mécompte? Ce démenti, donné par les faits à une conviction dogmatique et pratique qui avait dû pénétrer si profondément la vie aussi bien que la foi, était de nature à mettre tout le christianisme en question; il n'en pouvait résulter qu'une grande apostasie ou un grand abattement. Comment concevoir qu'on n'en ait rien ressenti? » (1) Au

(1) L'examen de la Didachè est bien intéressant à ce point de vue. On sait que Zahn en a placé la composition entre 80 et 120; Hitchcock et Brown entre 100 et 120; Farrar en 100; Lightfoot entre 80 et 100; Funk, Langen, Massebieau, Potwin, Sadler, de Romestin, Spence entre 75 et 100; Bestmann entre 70 et 79; Sabatier a parlé de l'an 50. Or Schaff, auquel nous empruntons ces détails, (*The teaching of the 12 Apostles*, 1889) commente en ces termes le dernier chapitre de notre document : « La Didachè s'achève par une exhortation à la vigilance, et propose à l'espérance chrétienne la venue du Seigneur. En quoi l'auteur n'excède point les limites de la sagesse chrétienne. » Il suffit, d'ailleurs, de se reporter au chapitre précédent de la Didachè (Chap. XV) pour y trouver les instructions relatives à l'élection des évêques et des diacres : Or, on ne construirait pas sur un volcan en activité! — En résumé : ceux qui attribuent à la foi des premiers chrétiens tous les caractères d'une démence apocalyptique, en sont encore à produire leurs preuves. Mais

contraire, « après la ruine de Jérusalem et l'extinction de la génération contemporaine du Sauveur, lorsque l'erreur, démontrée par l'événement, aurait dû faire rompre avec tout ce qui l'avait produite et qui pouvait la ramener, l'ancienne terminologie persiste; elle est employée comme auparavant, avec une simplicité parfaite, sans réticences ni restrictions... Ce langage primitif, dans toute sa candeur et sa naïveté, se prolonge, toujours le même, chez les Pères apostoliques. »

Ces remarques sont corroborées par les observations suivantes de Dorner *(De orat. Christi eschat.)*. « L'Église primitive, dit-il, n'a pas attendu le retour de Christ et sa victoire extérieure; et ceux qui affirment le contraire, en sont encore à trouver un document qui légitime leur thèse (1). Car, si les chrétiens avaient compté sur la Parousie dans l'espace d'une génération, environ trente ans, que se serait-il passé dans l'Église, après le démenti infligé par les événements au Seigneur? Les uns auraient déserté la cause

le croirait-on? Ils font état de ce néant. C'est ainsi que de Faye écrit : « Les premiers chrétiens étaient convaincus que, d'un instant à l'autre, le Christ allait revenir triomphant. Puis il arriva ce qui devait arriver. Cruelle fut la déception! *Or, ce qu'il y a d'extraordinaire, ce qui devrait nous plonger dans un monde de réflexions,* c'est que le christianisme a traversé cette crise redoutable. Il l'a si bien traversée, qu'à distance *on ne se douterait même pas qu'une pareille crise se soit produite à cette époque.* Toute la sagacité des historiens n'a pas été de trop pour découvrir cette crise. » (*L'Espérance chrétienne. — Revue chrétienne;* Octobre 1898).

(1) Ainsi, l'on discute encore pour savoir si les chrétiens, dans les assemblées primitives, priaient : Pro *acceleratione* finis, ou Pro *mora* finis. En ce qui regarde la croyance, dans certains groupes, à l'imminence de la Parousie, la seconde formule serait la plus frappante; car la première peut être prononcée par des gens que les délais de Dieu troublent déjà, et dont la foi est ébranlée.

du Christ, mais les autres auraient nié la réalité de ses prétendues prédictions. Mais de tout cela l'histoire ne rapporte absolument rien. Qu'on examine, au contraire, un passage comme celui qui se trouve dans la deuxième épître de Pierre (*3*/3, 4). Authentique ou non, cette lettre a été écrite soit avant, soit après la ruine de Jérusalem. Si elle a été écrite *avant,* comment expliquer l'attitude morale des impatients qui déplorent les délais du Seigneur, le retard de la Parousie? Ces inquiétudes sont injustifiables, si l'enseignement du Maître et des apôtres faisait coïncider la Venue avec la ruine de Jérusalem. D'autre part, si l'épître a été composée *après* la catastrophe, après que l'événement a trompé l'attente universelle, alors que la chrétienté est plongée dans une désillusion amère, comment l'écrivain a-t-il pu écrire : « Le Seigneur ne tarde point dans l'accomplissement de la promesse? » Ce serait un défi jeté aux faits et au bon sens. »

D'ailleurs, la stupéfaction qui s'empara des disciples à la pensée que Jean, peut-être, ne mourrait point (Jean *21*/23), légitime ces conclusions; et Mazel a raison d'y voir la preuve que les chrétiens primitifs envisageaient la possibilité de leur fin naturelle. Certes, la parole du Maître est énigmatique ; et nous faisons notre profit de cet avertissement de Calvin aux exégètes qui la commentent : « L'entendement humain est tellement frétillant, que de toute sa puissance il se jette à toute vanité. » Mais enfin, certaines observations bien simples s'imposent au sujet de cette mystérieuse déclaration : « Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe? Suis-moi. » Car on a beau tourner et retourner ces mots, on ne peut y découvrir l'imminence de la fin du monde. Les uns ont vu, dans cette venue de Jésus, un événement particulier,

comme la Pentecôte ou la ruine de Jérusalem; mais qu'y aurait-il d'extraordinaire à vivre jusque là? Les autres ont vu, dans ce passage, une allusion au fait que Jean écrirait l'Apocalypse : « Videlicet Johannes, superatis periculis, in vita mansurus erat, dum maturum foret, defunctis pridem collegis tantum non omnibus, Judœorum re sublata, constitutaque ecclesia christiana, apocalypsin administrare, cujus prora ac puppis est frequens illud ac solenne : *venit, venio, venito...* Denique illa sententia *donec Johannes scribet apocalypsin,* tam vere proprieque potuit his verbis proferri, *donec venio,* quam vere proprieque Johannes tum quum apocalypsin scripsit, *Dominum venire* scripsit. » Ainsi, d'après Bengel, Jésus aurait dit à Simon : Si je veux que Jean reste ici-bas jusqu'à ce qu'il ait écrit l'Apocalypse, que t'importe? Mais à supposer même que Simon eût déchiffré ce rébus, à quoi pouvait lui servir cette réponse? Pouvait-il deviner à quelle époque se placerait la composition de l'Apocalypse? Puisque la parole du Seigneur contenait un blâme à son adresse, il fallait nécessairement qu'elle émît une idée claire pour l'apôtre Pierre. Or, celui-ci ne pouvait pas attacher deux sens à une formule comme celle-ci, prononcée dans un tel moment : « Jusqu'à ce que je vienne? » Il s'agit bien de la Parousie. — Mais alors, s'écrie-t-on, Jésus croyait à l'imminence de son retour. — Et pourquoi donc? S'il y avait cru, sa déclaration à Pierre serait dépourvue de sens, tout comme s'il avait prononcé un truisme de ce genre : Sais-tu bien que, si je le veux, Jean pourra prolonger son existence jusqu'à la Pentecôte ou jusqu'à la ruine de Jérusalem? — La certitude qu'il s'agit de la Parousie entraîne Bonnet à une interprétation bien subtile, qu'il émet d'ailleurs sans l'adopter expressément : « Ne pour-

rait-on pas admettre que Jean est *demeuré* dans l'Église, et y restera jusqu'à la venue du Seigneur, par la profonde influence qu'il y exerce? » Mais à ce compte, Pierre vit aussi, à l'heure actuelle, par ses écrits, par ses discours et peut-être même par l'Évangile de Marc, rédigé sous son influence. — Quant à l'hypothèse de Godet, contentons-nous de la citer telle quelle, avec la réfutation implicite que l'auteur y joint de lui-même : « Comme l'époque primitive de l'humanité avait eu son Hénoch, l'époque théocratique son Élie, l'époque chrétienne pourrait bien avoir son affranchi de la mort. Et j'ai demandé si Jean n'accompagnerait pas d'une manière mystérieuse la marche de l'Église terrestre. On ne soulève évidemment une pareille question, que lorsqu'on n'est complètement satisfait d'aucune des solutions qui s'offrent plus naturellement. »

Or, il nous semble qu'une solution plus naturelle, en effet, c'est l'hypothèse que Jésus émet un paradoxe; c'est dans la mesure même où sa pensée est paradoxale, et tout à la fois intelligible pour Simon, que le Seigneur atteint la conscience de son apôtre. Nous aurions là un sérieux appel à l'humilité et à l'obéissance, exprimé sous la forme étrange, unique, dont le Maître aimait à revêtir sa pensée; la flèche pénètre plus profondément, quand elle est empennée, et le pittoresque, alors, fait partie de l'indispensable : « Ton chemin à toi est tracé, ô Simon; cela suffit! Ne t'en détourne ni à droite ni à gauche, même pour voir un chameau qui passe par le trou d'une aiguille, ou une montagne qui court se jeter dans la mer, ou un homme qui demeure jusqu'à ce que je vienne. » Au surplus, et quelle que soit l'origine des commentaires erronés qui déformèrent, plus tard, la parole du Seigneur (commentaires que l'évangéliste réfute expressément au lieu de les confirmer),

il faut toujours en revenir à l'observation de Mazel : c'est que la mesure de l'étonnement des disciples au sujet de Jean, donne la mesure de leur incrédulité à l'égard d'une Parousie imminente.

En résumé, nous aboutissons aux mêmes conclusions que dans le chapitre précédent ; le recours au Judaïsme et au Christianisme nous fournit les mêmes résultats que le recours à l'Hébraïsme. Celui-ci est la montagne où ceux-là prennent leur source ; et l'embouchure de ce fleuve unique, c'est le Royaume.

CHAPITRE SIXIÈME

APPLICATION DES PRINCIPES D'INTERPRÉTATION

PREMIÈRE QUESTION :

LES DISCIPLES SE SONT-ILS TROMPÉS ? (THÈSE)

Nous possédons, maintenant, la triple clé qui nous livrera le secret de l'eschatologie du Christ. Si la Révélation est un ensemble d'événements et de paroles qui constituent un tout organique, si l'histoire est une réalité (la plus sublime et la plus tragique des réalités), si le peuple hébreu a existé, si les prophètes ont prophétisé, si Jésus est né Juif, nous avons le droit et le devoir d'appliquer aux discours du Maître les trois règles d'interprétation que le respect des faits nous impose. Tout système préconçu vient se briser contre ces faits ; la question n'est pas de savoir ce que Jésus a pu dire, mais ce que Jésus a dit. Or, parmi les paroles du Seigneur, il en est une qui, depuis dix-neuf siècles, arrête l'attention des penseurs, allume l'espérance des croyants, provoque la risée des impies : c'est l'affirmation solennelle de son retour sur les nuées. C'est autour de cette notion, comme autour d'un drapeau, que l'effort des combats théologiques semble se porter.

Le point de départ de tous les raisonnements divergents

est bien délimité par Schenkel en ces termes : « La difficulté centrale du discours eschatologique, est la relation immédiate que Jésus établit entre son retour personnel et la destruction de Jérusalem (Mat. 24/29). Tous les efforts de l'apologétique pour nier une pareille relation aboutissent au sophisme, et ne méritent pas la réfutation » (*Das Charakterbild Jesu,* 1864, p. 280). Si l'on admet ces prémisses, le dilemme suivant s'impose : ou les disciples n'ont pas compris leur Maître, et lui ont attribué des paroles qu'il n'a jamais prononcées — ou le Seigneur lui-même s'est trompé. « Il faut choisir sa victime » (Mazel, p. 16).

A première vue, le sentiment chrétien n'hésite pas : s'il faut absolument statuer une erreur quelque part, plutôt l'attribuer aux disciples. Mais à y regarder de plus près, les scrupules scientifiques reprennent leur droit : or, pour innocenter le Maître, il faudrait lui prêter un ensemble d'intuitions religieuses qui seraient en opposition flagrante avec la doctrine prophétique dont elles émanaient, et avec la doctrine apostolique façonnée par elles; en un mot, il faudrait extraire Jésus-Christ de son temps, de son milieu, et de la Bible, et le transformer en un sage grec ou en un spiritualiste à la Jules Simon.

Quelle voie suivrons-nous donc? Écouter le sentiment chrétien, c'est aboutir à la chimère de l'allégorie perpétuelle, au roman de l'histoire expurgée et révisée *ad usum Delphini*. Obéir, d'autre part, au scrupule scientifique, c'est tomber dans l'impiété. Entre deux maux, il faut choisir le moindre!

I. — Les disciples se sont trompés (1)

Entre la thèse grossière des incrédules, qui prétendent que le Messie flatta ses adhérents par la perspective d'une récompense prochaine, et l'apologie d'un Hengstenberg, d'après lequel une illusion qui soutenait le courage des apôtres était une erreur providentielle (*Christologie,* IV-443), la gamme des hypothèses est complète.

Jésus, dit-on, a parlé de sa Parousie en attribuant au terme trois sens différents : 1° La Parousie *eschatologique :* Retour pour le jugement (Luc *17*/24). — 2° La Parousie *historique :* une série de hauts faits, échelonnés au cours des siècles, par lesquels Jésus manifeste sa puissance de Messie glorifié, et prophétise la victoire de sa cause ici-bas (Mat. *26*/64, *28*/20). — 3° La Parousie *spirituelle :* retour invisible de Jésus, consécutif à la distribution de l'Esprit (Luc *17*/20, *22*/69; Jean *16*/16).

On se résout aisément à la deuxième et à la troisième interprétation ; mais que peut bien signifier la première? Colani (*Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps,* 1864) essaye en vain de s'affranchir des textes; pour cela, il recourt à la louche théorie d'une « accommodation » de Jésus aux idées contemporaines ; (hypothèse qui surprend péniblement, sous la plume d'un homme qui accuse les disciples d'erreur, afin d'innocenter le Maître infaillible !) De plus, Colani recourt aux réactifs dissolvants d'une critique sans frein. « C'est de l'hypercritique, s'écrie

(1) Nous suivrons, dans cette discussion, l'ouvrage si complet de Weiffenbach : *Der Wiederkunftgedanke Jesu.*

Weiffenbach... (1) La critique la plus violente a seule pu conduire Colani à une conclusion de ce genre : « Nous le disons sans aucune hésitation : non, Jésus n'a pas espéré revenir du ciel pour achever son œuvre. *En mourant, il l'avait achevée complètement,* telle qu'il l'avait conçue » (p. 215).

Pour s'affranchir des textes, il faut suivre un autre chemin. Voici comment s'exprime Baur *(Vorlesungen über neutestamentliche Theologie,* 1864) : « Dans la doctrine de la Parousie, il faut distinguer, d'une part, le contenu substantiel — d'autre part, les modifications apportées au fond par le cerveau juif des disciples. » C'est ainsi qu'on sépare la caséine du petit lait. Le résultat de l'opération exégétique est le suivant : Jésus a prédit sa Parousie spirituelle, en employant le langage imagé des prophètes. Malheureusement, et selon le « sort tragique de tous les hommes extraordinaires » (Schenkel), Jésus resta incompris. Il semble qu'un homme aussi extraordinaire aurait dû percer à jour le quiproquo; il n'en fut rien; et ses disciples se lancèrent, tête baissée, dans la plus grossière erreur. Au surplus, l'espérance d'une prompte et glorieuse Parousie leur fournissait la synthèse nécessaire entre ces deux concepts contradictoires : *Jésus est le Messie!* et : *le Christ est mort!*

Quelle fut la conséquence de ce malentendu monumental? L'Église judéo-chrétienne mit, dans la bouche du Seigneur lui-même, ses propres rêves; si bien que l'eschatologie du Maître, telle qu'elle s'offre à nous dans les Évangiles, nous

(1) Dans les passages où le Christ s'attribue le rôle de juge à la fin des temps, Colani affirme que le mot *juger* peut signifier : l'apport d'un témoignage décisif contre ses adversaires, devant le tribunal (p. 167).

est parvenue à travers trois prismes trompeurs : *a)* le prisme des *descriptions prophétiques* (le « jour de Jéhovah ») ; — *b)* le prisme des *conceptions juives* (le Messie qui établira son règne avec éclat ; — *c)* le prisme des *idées rabbiniques* (les « dolores Messiæ, » les catastrophes qui précèderont immédiatement sa venue. (Hase : *Das Leben Jesu,* 1865. — Bertholdt : *Christologia Judæorum Jesu apostolorumque ætate,* 1821).

En vérité, on regarderait ces conclusions d'un autre œil, si elles s'expliquaient par l'angoisse de la foi, par le désir loyal et véhément d'absoudre, coûte que coûte, Celui dont ses contemporains disaient : « Jamais homme n'a parlé comme cet homme. » Mais Weiffenbach prend soin de nous avertir que les théologiens énumérés plus haut, ne méritent pas qu'on les marque au fer rouge : non, non, ils ont fait preuve d'une absolue impartialité ; ils ont étudié la vie de Jésus-Christ comme on étudie les mœurs des céphalopodes, et s'ils s'étaient oubliés jusqu'à interroger, en présence du Maître, leur sentiment chrétien, on aurait eu le devoir d'imposer silence à cette voix intempestive « par un *Mulier taceat in ecclesia!* »

Soit. La discussion nous sera moins pénible, puisque, décidément, nous ne sommes pas dans le sanctuaire. Schenkel dit, du reste : Pour démontrer que Jésus ne s'est pas trompé, inutile d'abandonner le terrain de la critique historique. En effet :

1° Il y a contradiction entre la grandeur intellectuelle de Jésus et des imaginations fantastiques, dignes d'un cerveau malade. Autrement, remarque Weisse *(Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet),* il ne serait plus vrai d'affirmer qu'un figuier ne peut porter des chardons. « Il est inadmissible, écrit Reuss, que la religion

de Jésus partout ailleurs si pure, si spirituelle, si essentiellement dégagée de tout alliage terrestre, ait eu pour couronnement une eschatologie aussi grossièrement matérialiste » (*Histoire de la Théologie chrétienne au siècle apostolique,* I, 247, 253). « Quoi! s'écrie Colani, Jésus se serait considéré comme son propre précurseur, précurseur humble et doux d'un Messie violent et terrible? Sa vie aurait été la préface chrétienne d'un poème juif? »

2° Les paroles qu'on prête au Seigneur sur sa Parousie visible, contredisent d'autres paroles, parfaitement limpides, qui décrivent le caractère intérieur et spirituel de son Royaume.

3° Les espérances apocalyptiques attribuées à Jésus ne s'accordent pas avec ses propres prédictions de sa mort; car s'il avait réellement partagé ces espérances, il n'aurait jamais annoncé sa fin tragique sans ajouter, tout d'une haleine, qu'elle n'engloutirait pas la gloire du Messie.

4° Du reste, comment aurait-il annoncé aussi nettement son retour, puisqu'il n'a pas même annoncé clairement sa résurrection? Il est vrai que le texte actuel des Évangiles revêt d'une forme précise les prophéties de la résurrection; mais Jésus n'a pu les prononcer telles quelles : *oracula post eventum!*

5° Enfin, Jésus, en reprenant les fils de Zébédée, en corrigeant leurs conceptions charnelles, s'est exprimé de manière à bannir de son propre horizon la vision de la Parousie.

Telle est l'argumentation. Il ne reste plus qu'un pas à franchir, pour effacer de l'Évangile la notion même du jugement dernier. Colani s'y résout pour des raisons de forme : les passages où il est question du jugement, sont interpolés ou inauthentiques, ou bien ne signifient plus

ce qu'ils veulent dire, grâce à de légères modifications du texte. Baur, de son côté, aboutit à la même conclusion, pour des raisons de fond : Jésus n'a pu se nommer le futur juge de l'humanité, que dans la mesure où la valeur morale des individus sera évaluée d'après la doctrine évangélique, doctrine dont la personne du Christ est inséparable.

Telle est la position que défend l'école aprioriste. Mais après cet examen général à vol d'oiseau, il est nécessaire d'entrer dans le détail de la discussion.

Entrons-y sur les pas d'un théologien bien connu, dans nos églises, par ses travaux eschatologiques. Dans la préface de son étude sur *La vie future d'après l'enseignement de Jésus-Christ,* Bruston se pose, hardiment, en champion de l'apriorisme. « Quand j'ai entrepris mes recherches, je me demandais non sans inquiétude, comment le point de vue spiritualiste, si visible dans la plupart des pages des Évangiles, se concilierait avec le sens eschatologique qu'on donne habituellement à quelques paroles du Sauveur. J'ai eu la satisfaction de voir ces quelques textes s'expliquer, les uns après les autres, dans un sens analogue à celui des premiers. » Voilà une *inquiétude* et une *satisfaction* bien compréhensibles, puisque l'auteur est parti du principe que l'enseignement de Jésus était idéaliste, au sens philosophique du mot (nous ne disons pas « spiritualiste, » parce que nous estimons que la doctrine opposée a le droit de revendiquer aussi ce beau titre.) Or, il est évident qu'à première vue, les Évangiles emploient un langage peu rassurant pour l'école de Bruston ; et quand elle réussit à canaliser, à briser dans son élan majestueux et sauvage, à filtrer enfin goutte à goutte le fleuve torrentueux des intuitions hébraïques, il est clair qu'elle a le droit de

savourer la joie de la difficulté vaincue. D'autant plus qu'on a contre soi, et notre auteur l'avoue, la tradition apostolique : « Quelque respect que nous ayons pour les apôtres, s'il faut choisir entre leur enseignement et celui de Jésus-Christ, le choix du chrétien ne saurait être douteux. »

Bruston ajoute que ses idées « diffèrent de celles de la dogmatique ecclésiastique. » Sur ce point, nous nous permettrons d'émettre une réserve. L'eschatologie de Bruston est la conclusion logique des prémisses posées par la doctrine ecclésiastique; le prétendu hérétique n'est qu'un orthodoxe conséquent. Si les prémisses philosophiques et religieuses de l'orthodoxie sont vraies, elle ne peut conserver rationnellement des superfétations comme les dogmes de la Parousie, de la résurrection des corps et du jugement dernier. Il faut savoir gré à Bruston de l'avoir montré. Le titre même de son ouvrage prouve à quel point son esprit — d'ailleurs si indépendant — se meut dans les cadres du traditionnalisme : « La vie future d'après l'enseignement de Jésus-Christ. » Avec toute la déférence que nous devons à un maître respecté, nous sommes obligé de constater que ces simples mots contiennent tout un système, et que ce système, à nos yeux, est fragile. Lorsqu'on prend l'histoire pour guide, peut-on réellement affirmer que Jésus a donné un enseignement sur la vie future? Il a parlé des choses finales, c'est-à-dire de son triomphe personnel, impliquant celui des siens, mais il a peu parlé de la vie future. Et si l'on prétend identifier la vie future avec ce que l'Église appelle « le ciel, » alors il est peut-être permis d'affirmer que Jésus n'en a jamais parlé.

Assurément — et en cela nous sommes d'accord avec l'honorable exégète — assurément, l'eschatologie ecclésiastique est encombrée de concepts hétérogènes, encombrée

de données qui sont en contradiction avec les axiomes fondamentaux de l'orthodoxie. Mais alors, que faut-il en conclure? La géologie nous a enseigné que s'il y a des coquilles sur les montagnes, c'est que la mer a passé par là; il ne suffit pas, avec Voltaire, d'alléguer les poches des pélerins. En présence de ces coquillages, il n'y avait, en effet, que deux partis à prendre : ou nier leur existence, ou transformer la conception générale du monde. La situation est la même, en ce qui regarde l'eschatologie actuelle; puisqu'elle renferme des fragments inassimilables, il faut nécessairement ou les pulvériser — et c'est le procédé de l'apriorisme; ou reconstruire l'édifice de la théologie — et c'est la tâche à laquelle s'emploie le réalisme.

Nous reviendrons plus tard sur ces observations, qui trouveront leur place dans notre second volume. Mais elles étaient nécessaires pour orienter le lecteur, et pour justifier la place que nous assignons à Bruston parmi les exégètes aprioristes. Notre auteur dit, dans sa préface : « Puisque le Nouveau Testament tout entier représente la venue de Jésus comme prochaine, qu'est-ce qui autorise à supposer que Jésus-Christ en avait parlé comme d'une chose lointaine et perdue dans les brumes d'un avenir indéfini? » N'avons-nous pas le droit d'employer le même raisonnement et d'ajouter : « Puisque le Nouveau Testament tout entier représente la venue de Jésus-Christ comme *réelle,* qu'est-ce qui autorise à supposer que Jésus en avait parlé comme d'une chose *spirituelle,* et perdue dans les brumes d'un idéalisme mal défini? »

Mais laissons la parole aux textes. Bruston estime que la doctrine de la venue *prochaine* et *glorieuse* du Fils de l'homme repose d'aplomb, sur quatre pieds solides. Voici les quatres passages en question :

1° *Mat. 16*/27, 28 *et parallèles.* « *Le Fils de l'homme va venir dans la gloire de son père avec ses anges, et alors il rendra à chacun selon sa conduite. Amen, je vous le dis, quelques uns qui sont ici présents ne goûteront point la mort, qu'ils n'aient vu le Fils de l'homme venant dans sa royauté.* »

On se rappelle les efforts de Haupt pour démontrer que ces deux pensées ont été arbitrairement juxtaposées. Voici, au contraire, l'avis de Bruston : « Ces deux versets parlent bien de la même venue. Le premier doit se traduire avec Keil : Le Fils de l'homme *va* venir plutôt que *doit* venir ; car il motive la promesse du v. 25 : « Celui qui aura perdu sa vie à cause de moi, la retrouvera. » Il la retrouvera *bientôt,* car le Fils de l'homme ne tardera pas (μέλλει) à revenir. » — Singulière élasticité du document évangélique ! Haupt s'efforçait de disjoindre deux textes consécutifs ; Bruston essaie de les faire rentrer l'un dans l'autre, en transformant la traduction du mot μέλλει. Il nous est impossible de souscrire à cette version. Si les termes μέλλει ἔρχεσθαι impliquaient l'imminence de la venue, comment traduirons-nous ce passage, emprunté au même évangéliste : αὐτός ἐστιν 'Ηλείας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι? Entre la prophétie de Malachie et l'apparition de Jean-Baptiste, il s'est écoulé des siècles. Le verbe μέλλω exprime simplement, ici, l'idée de futurition. Cela ressort assez clairement d'un passage comme Actes *26*/22, 23, ou de la formule αἰῶν ὁ μέλλων, qui ne signifie pas le siècle *imminent,* mais le siècle *à venir.*

Cela posé, nous estimons que les v. 27 et 28 ne peuvent se rapporter au même fait ; car, si le v. 28 implique une venue matérielle du Messie glorifié, le Seigneur s'est trompé ; et d'autre part, si le v. 27 désigne une venue spirituelle du Christ, Jésus a induit ses disciples en

erreur. — Mais, dira-t-on, comment statuer une pareille solution de continuité logique entre les deux propositions? — En affirmant qu'elles ne se rapportent pas au même fait, nous prétendons qu'elles se rapportent bien à la même réalité; elles visent deux moments différents du même procès organique. D. H. Meyer écrit fort justement: « A son *origine,* le Royaume des cieux se confond avec la personne du Fils de l'homme; — lors de sa *consommation,* le Royaume des cieux embrassera tout un peuple de bénis du Père, dans un monde renouvelé; — entre cette période initiale et cet état final du Royaume, se place la *période de développement* dont la venue du Fils de l'homme est le point de départ » (*Le Christianisme du Christ,* p. 205). A ce point de vue, on comprend pourquoi les prophètes n'ont jamais mentionné une deuxième venue du Messie, et pourquoi Jésus n'a jamais parlé, en termes exprès, de son « retour. » Car la naissance de Jésus ici-bas, et sa Parousie, sont le début et la fin d'un même événement: *sa venue.* Il est venu, il vient, il viendra; voilà le résumé de l'histoire. C'est pour les yeux qu'il *reviendra;* non pour la pensée et pour la foi.

Dès lors, en ce qui regarde l'interprétation de notre passage, nous prenons une position intermédiaire entre Weiffenbach qui « matérialise » le v. 28, et Bruston qui « spiritualise » le v. 27.

En ce qui regarde le v. 28, il faut l'interpréter à la lumière des passages parallèles: « Jusqu'à ce qu'ils voient le règne de Dieu venant avec puissance » (Marc *9*/1; Luc *9*/27). Cette venue, dit Beyschlag (*NT. Theologie* I, 194), n'est pas un point isolé, mais une ligne continue, partant de Bethléem et aboutissant à la Parousie; Haupt remarque avec justesse que le terme ἔρχεσθαι a une signification com-

plexe ; ainsi, quand il est appliqué aux débuts du ministère public de notre Seigneur, il ne désigne pas seulement un acte spécial, mais l'ensemble de sa mission : Mat. *5*/17, *9*/13, *10*/34, *11*/19. De plus, quand Jésus-Christ promet d'être présent partout où deux disciples seront assemblés, cette présence constante implique une venue ininterrompue.

Et comment faut-il se représenter cette venue du règne de Dieu, que quelques uns verront? S'agit-il de la Résurrection, ou de la Pentecôte? Mais en affirmant que *quelques uns* de ses auditeurs vivront assez longtemps pour contempler cette venue, Jésus recule l'événement en question dans un avenir plus ou moins éloigné! (1) S'agit-il de la ruine de Jérusalem? L'identification, aujourd'hui classique, de cette épouvantable catastrophe avec la venue de Jésus-Christ, empêche les esprits de sursauter quand les théologiens énoncent, comme un axiome, ce paradoxe brutal. S'agit-il, enfin, de la Parousie finale? Les mots : « Ils ne mourront point jusqu'à ce qu'ils aient vu, etc. » semblent indiquer, suffisamment, que les témoins de l'événement mourront après y avoir assisté! (Cf. Stier : *Reden Jesu,* II, p. 224). Sans vouloir découvrir dans les paroles du Seigneur la prédiction de tel ou tel fait déterminé, il suffit d'y retrouver la prophétie des merveilleux triomphes réservés à sa cause dans l'espace d'une génération. Haupt écrit très bien : « Jésus rattache indissolublement le Royaume de Dieu à sa propre personne ; où il est, là est le Royaume, et

(1) Bonnet, qui identifie cette venue avec la Pentecôte, sent la force de l'objection. Aussi a-t-il recours à une interprétation qui se juge elle-même : « Le règne de Dieu, qui s'établit *dans les âmes,* n'est *vu* que par la foi qui nous *y* introduit. »

réciproquement. Si donc, pendant son ministère ici-bas, il a salué la présence du Royaume sur la terre, à plus forte raison peut-il décrire les temps qui suivront sa glorification comme une venue du règne de Dieu, plus éclatante encore. A coup sûr, le Messie ne s'attend pas à ce qu'un sommeil hibernal enveloppe son Royaume, après sa propre élévation » (p. 145). En résumé, le Seigneur dit à ses disciples : « Si vous trouvez trop long d'attendre le jour de mon advènement, je pourvoiray par bon moyen et d'heure, que la longueur ne nous ennuye. Car devant qu'il vous faille mourir, vous apperceverez de vos yeux ce règne de Dieu, en l'espérance duquel je vous commande de vous arrester. Voyci le vray et naturel sens du passage » (Calvin : *Commentaires).* Tel est notre sentiment. Et nous en trouvons la confirmation dans d'intéressantes observations de Dorner *(De oratione Christi eschat.).* Mazel écrit à ce sujet : « Dans Marc *9*/1, Jésus affirme que quelques uns des assistants verront venir, ou plutôt *venu* (ἐλελυθυῖαν) le Règne de Dieu *en puissance.* Dans Mat. *16*/28, il dit que sa génération verra le Fils de l'homme *venant en son Règne.* Dorner se plaint de ce que Strauss a audacieusement omis ces derniers mots, en reproduisant le passage. En effet, Jésus n'enseigne jamais que ses contemporains verront sa personne glorifiée. Quand il s'agit de la Parousie définitive et visible, il n'est plus parlé simplement de la venue du Règne *en puissance ;* il y a des désignations précises, des formules comme consacrées, pour cette sublime manifestation : « Le Seigneur viendra sur les nuées avec les anges... » Dans Mat. *16*/27, Jésus avait parlé de la Parousie réservée aux derniers temps ; au verset suivant, il promet pour ainsi dire les arrhes de sa venue : Quelques uns de ceux qui sont ici, verront le Fils de l'homme venant en son Règne. »

Aussi, Bruston a-t-il senti la valeur du v. 27; il ne peut se résoudre à effacer, purement et simplement, la déclaration relative aux anges. C'est une « arabesque apocalyptique, » s'écrie Weiffenbach — et il ajoute : « Nous biffons (p. 196). » On comprend la protestation de Bruston : « La désinvolture avec laquelle bon nombre de critiques allemands, Hilgenfeld, Keim, Weiffenbach, etc., traitent les Évangiles, et déclarent inauthentiques les paroles attribuées par eux à Jésus-Christ, est vraiment effrayante. »

Haupt, qui admet l'authenticité du passage, déclare que l'escorte angélique est la forme imagée d'un concept religieux : l'Hébreu se représentait le Dieu qui juge, entouré des armées célestes; Jésus a donc voulu dire que le jugement présidé par le Messie serait le jugement de Dieu lui-même. Nommer les anges, c'était une manière d'affirmer que le Royaume serait établi « par des moyens transcendants. » Et qu'on ne vienne pas reprocher au Seigneur d'avoir peint, ainsi, un tableau artificiel : sans doute, « il n'a possédé la réalité que sous l'image, mais avec l'image il possédait la réalité; ces représentations sensibles étaient pour lui l'emblème de quelque chose de supérieur, et qu'il ne pouvait saisir autrement. » Il est vrai qu'on accuse l'auteur de spiritualisation arbitraire; mais quoi! il ne supprime pas la réalité qui se cache derrière l'image; diminue-t-on la personnalité de Dieu en lui refusant, malgré le langage biblique, des mains et des oreilles? Assurément, la venue de Jésus-Christ sera personnelle; mais cela n'implique pas qu'elle sera perçue par les sens. — Alors, comment s'apercevra-t-on de sa présence? L'Espace et le Temps subsisteront-ils? — « Assurément, Jésus ne s'est jamais posé ces questions. »

A la bonne heure; nous aimons cette loyauté. Weiffen-

bach nous montrait ce que le Seigneur n'a pu dire ; Haupt nous indique ce qu'il n'a pu penser (1). Le premier supprime le passage à expliquer ; le second l'évide ; dans l'un et l'autre cas, on échappe à la nécessité de statuer, dans l'avenir, une venue réelle du Maître.

Il est intéressant de constater que Bruston arrive à la même conclusion, tout en admettant que le mot *ange* signifie *ange*. A première vue, la gageure paraît impossible à tenir ; puisque notre théologien a la franchise de prendre les mots dans leur sens véritable, il ne pourra pas échapper à la conclusion qui s'impose, quand on lit naïvement cette limpide affirmation : « Le Fils de l'homme viendra avec ses anges. » Eh bien, si ! Et voici comment. Les anges, dit Bruston, habitent le ciel et non la terre ; donc, c'est dans le ciel que Jésus vient ; or, venir dans le ciel, c'est y rester. En conséquence, la phrase : Le Fils de l'homme *viendra* (évidemment, sur la terre) avec ses anges — signifie : Le Fils de l'homme ne viendra pas (sur la terre), mais il restera avec ses anges (qui sont dans le ciel). — Mais le ciel où habitent les anges, n'est pourtant pas un cachot où ils sont enchaînés !

Pour corroborer cette interprétation, Bruston cite : Mat. *25*/31 : « Quand le Fils de l'homme sera venu dans sa gloire et tous les anges avec lui, alors il siègera sur son trône glorieux, et toutes les nations seront assemblées devant lui. » Pour comprendre le raisonnement de notre exégète, il faut se rappeler qu'il paraît donner au verbe *venir* le sens du verbe *partir*. Jésus, avant de quitter ses

(1) Cf. plus loin la critique de ces procédés, au chap. XI.

disciples, leur disait : Je m'en vais (1). — Mais non, répond l'exégèse, *il revenait !* — Voici, en effet, comment il faut entendre Mat. *25*/31 : « Jésus s'assied sur son trône (lors de l'Ascension) au milieu des anges (dont le séjour est le ciel). Toutes les nations sont assemblées devant lui (il les voit à ses pieds) et (du haut de cette gloire) il sépare (à la mort de chaque individu) les justes et les méchants. »

C'est à la lumière de ce commentaire qu'il faut relire Mat. *16*/27. Le jugement dont il s'agit là, c'est celui « que le Christ glorifié prononce sur tous les hommes, au moment de leur mort. Et c'est là, nécessairement, ce que Jésus a entendu par sa Parousie. »

Que penser d'une telle hypothèse? Bovon écrit à ce sujet : « On a contesté jusqu'au sens immédiat et naturel des textes qui semblent les moins équivoques. Bruston, par exemple... La plupart des critiques repoussent avec raison, me paraît-il, cette exégèse. Comparez l'appréciation qu'en donne Lobstein (*Theol. literatur Zeitung*, 1892 — 4, p. 89, 90). Il ne faut pas se laisser entrainer hors des limites d'une interprétation légitime, par le désir de n'attribuer au Sauveur qu'une doctrine censée cohérente, et digne de lui » (*Théol. du N. T.*, p. 459).

En résumé, le passage Mat. *16*/27 ne peut être allégué en faveur de la proximité d'une Parousie spirituelle.

2° *La parabole des mines* (Luc *19*/11-27). Chacun sait que cette parabole a été prononcée par Jésus « parce qu'on croyait qu'à l'instant le Royaume de Dieu allait paraître ; » il parle donc pour détruire cette erreur. De ce discours, Bruston tire la conclusion opposée : « L'homme de grande

(1) « Je monte, » disait Jésus. L'Ascension ne s'est pas produite de haut en bas.

naissance, écrit-il, va *dans un pays éloigné pour recevoir un pouvoir royal et revenir,* évidemment peu après. Jésus annonce clairement qu'il reviendra bientôt. » Évidemment? Clairement? Où sont les preuves? Haupt, au contraire, affirme avec raison que le Maître a toujours prévu et prédit un intervalle entre son existence terrestre et l'établissement du Royaume : « Jesus hat von vornherein mit einer Zwischenzeit zwischen seinem irdischen Leben und der durch ihn erfolgenden Vollendung des Gottesreiches gerechnet » (p. 107).

Après avoir simplement avancé que la parabole annonce un prompt retour du Maître, Bruston entreprend de démontrer qu'elle décrit un retour figuré. Voici l'argumentation :

a) « Cette parabole offre certaines analogies avec celle des noces du fils de roi (Mat. *22*/1-14). Le fils de roi et l'homme de grande naissance désignent également Jésus-Christ. » Bruston agit prudemment en parlant de *certaines analogies.* Dans la parabole des mines, le roi est le Messie ; dans celle des noces, le roi est Dieu. Dans la première, les serviteurs sont de véritables personnages, auxquels le monarque confie une part du gouvernement ; dans la deuxième, les serviteurs sont de simples domestiques, chargés de transmettre une invitation à dîner. Dans la première, l'idée centrale est l'absence du roi, temps d'épreuve ; dans la seconde, c'est la présence du roi, temps de grâce.

b) Et cependant, ajoute Bruston : « L'une et l'autre prédisent également la ruine de Jérusalem. Or, dans la première, la destruction des Juifs rebelles est attribuée à Jésus lui-même une fois de retour, tandis que, dans la seconde, ce sont les armées du roi qui tuent les meurtriers, pendant que les noces du fils du roi (Jésus) continuent à se célébrer dans le ciel. Le retour de Jésus pour la ruine du Judaïsme

et pour l'établissement de son Royaume sur la terre, ne l'empêche donc pas d'être dans le ciel, c'est donc un retour spirituel. »

Voici le fond du raisonnement : Jésus, dans la parabole des mines, préside, sur la terre, à l'anéantissement de ses ennemis ; mais Jésus, dans la parabole des noces, est au ciel pendant que Dieu châtie les adversaires du Royaume ; donc, dans la parabole des mines, Jésus doit être dans le ciel. — Appliquons le même procédé à la parabole des vignerons (Mat. *21*/33). La parabole des mines et celle des vignerons prédisent, également, la ruine de Jérusalem. Dans la parabole des mines, Jésus est vivant sur la terre, quand il ordonne la destruction des rebelles ; mais, dans la parabole des vignerons, l'héritier assassiné, c'est-à-dire Jésus, est sous la terre, quand le maître de la vigne châtie les meurtriers. Donc, dans la parabole des mines, Jésus doit être sous la terre. — La vérité, c'est que ces trois paraboles sont distinctes, et qu'il est arbitraire de les rapprocher.

Et d'ailleurs, comment souscrire aux assertions suivantes ? « Les armées du roi brûlent la ville, pendant que les noces du fils *continuent* à se célébrer. » Or, la parabole dit, au contraire : « Le roi fit périr les meurtriers. *Alors* il dit : Les noces sont prêtes ; appelez aux noces, etc. » Est-il possible d'affirmer plus clairement que la fête fut consécutive au supplice ? — Enfin, Bruston croit pouvoir émettre l'hypothèse que ladite fête se célébra *dans le ciel*. Pas une syllabe de la parabole ne justifie cette interprétation. Car enfin, si la ville du v. 7 est la ville de Jérusalem, c'est-à-dire une cité bâtie sur la terre, il est difficile d'admettre que les conviés, les Juifs, étaient invités à s'élever dans les airs pour participer à un banquet transcendental. Ou bien la scène se passe ici-bas, ou bien il ne s'agit pas de Jérusalem.

Pour ces diverses raisons, nous estimons que la parabole des mines ne peut-être alléguée en faveur de la proximité d'une Parousie spirituelle.

3° *La confession de foi devant Caïphe* (Mat. *26*/64). C'est un passage difficile que Volkmar, par exemple, rejette purement et simplement : « Qui se porte garant, dit-il, de tout ce qui se passa au sein d'une assemblée ennemie ? » (*Die Evangelien,* p. 558). Quant à Colani, il estime que « les chrétiens, ne pouvant comprendre la condamnation de Jésus, lui auront prêté la profession de foi qu'ils faisaient eux-mêmes devant les tribunaux juifs, lorsqu'on leur demandait raison de leurs croyances... » Car Jésus ne se serait pas « hâté d'ajouter à l'affirmation de sa messianité un commentaire tout à fait inutile » (op. cit., p. 197).

D'autres théologiens essayent d'affaiblir la portée du « dès maintenant, » par exemple, en le rattachant uniquement à la session auprès de la Puissance (Bleek). Vains échappatoires : la syntaxe reste inexorable. Donc, si Jésus a prédit son retour immédiat, ou bien il s'est trompé, ou bien sa Parousie est spirituelle. Haupt va jusqu'à dire : c'est dans la mesure où Jésus manifestera la réalité de sa glorification, que l'on prendra conscience de son élévation auprès de Dieu. La session invisible dépendrait donc de la Venue invisible. — Il est vrai que les partisans du littéralisme accaparent à leur profit cette séquence d'idées, et placent la session *visible* après la Venue *visible;* mais l'élévation du Christ ayant suivi sa résurrection, c'est dès lors que sa glorification a commencé. — Encore une fois, la conclusion semble s'imposer : devant Caïphe, Jésus prédit son retour immédiat et spirituel.

A. — Est-ce bien certain? Dans tous les cas, est-ce la seule conclusion possible? Il faudrait, d'abord, s'entendre

sur le sens de l'expression « dès maintenant. » Est-il exact que ἀπ'ἄρτι signifie *à la minute?* Alors, comment faut-il traduire Mat. *23*/39 : « Vous ne me verrez plus ἀπ'ἄρτι jusqu'à ce que vous disiez : Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur? » Après avoir prononcé ces mots, Jésus est-il devenu invisible? Il est clair que, dans ce passage, ἀπ'ἄρτι signifie ἀπὸ τοῦ νῦν, c'est-à-dire : dès maintenant, désormais. Or, on sait que Luc met précisément cette locution dans la bouche du Messie, lorsqu'il annonce à Caïphe son retour.

Objectera-t-on qu'il faut interpréter le ἀπὸ τοῦ νῦν de Luc par le ἀπ'ἄρτι de Matthieu? Cela est arbitraire; comparons, en effet, les passages Mat. *26*/29 et Luc *22*/18. Dans le premier, on trouve : « Je ne boirai plus ἀπ'ἄρτι de ce fruit de la vigne, jusqu'au jour où j'en boirai du nouveau dans le Royaume de mon Père. » Dans le récit parallèle, on lit : ἀπὸ τοῦ νῦν ; or, Luc ajoute que la coupe circula, quelques moments après, parmi les convives! Le ἀπ'ἄρτι de Matthieu ne désignait donc pas un point final dans la durée, une seconde particulière marquée sur le cadran d'un chronomètre. En réalité, ἀπ'ἄρτι signifie, selon la juste observation de Grimm : *ab hoc ipso tempore.*

Le ἀπ'ἄρτι du Messie devant Caïphe équivaut à cette formule, si fréquente et si pleine de sens : « L'heure est venue où... » Jésus affirme solennellement que le moment présent est gros de l'avenir : c'est une échéance dans la vie du monde.

B. — Il nous reste à examiner si le Seigneur a uniquement prédit son retour spirituel. Il n'est pas douteux qu'il parle d'une venue invisible, parce que la formule : « désormais vous verrez, » s'applique à un événement imminent. Mais est-ce une raison pour que cette venue n'implique pas plusieurs stades successifs? Quand les rayons du soleil, à

l'aube, dissipent les ténèbres, ne peut-on pas affirmer que l'astre est levé, bien qu'il reste caché aux regards? De même, les premiers scintillements de la gloire du Christ après sa résurrection, furent les prémices de l'éblouissante apothéose qui marquera ses triomphes définitifs. — Assurément, dit-on; mais la fin sera pareille au début; si la gloire du Seigneur fut spirituelle au commencement, elle sera de plus en plus spirituelle. — Mais est-il exact que la venue, même *immédiate,* dont Jésus parlait à Caïphe, ait été purement spirituelle? La résurrection a-t-elle été, oui ou non, matérielle? L'ascension a-t-elle été, oui ou non, visible? Et à supposer même que la résurrection et l'ascension aient été des phénomènes moraux, comment oser affirmer qu'un développement invisible ne peut aboutir à une manifestation visible? La lente et obscure venue du Messie à travers les siècles de l'ancienne alliance, ne s'est-elle pas enfin révélée au monde, en un personnage concret, un homme en chair et en os? Aussi, nous comprenons peu le raisonnement de ceux qui disent : la session dans le ciel étant une image, la venue sur les nuées en est une. Autant nier que le chêne grandira à l'air, parce que le gland a été enfoui dans le sol.

Est-ce à dire que nous souscrivons entièrement à ces intéressantes observations de Colani? Si Jésus, écrit-il, a voulu parler symboliquement devant Caïphe, s'il a voulu exprimer l'idée « que désormais son Évangile serait une puissance de vie et de mort, » en vérité, il aurait pu employer un langage moins obscur, et suivre son propre exemple dans une autre occasion (Mat. *21*/42, 44). La déclaration de Jésus devant ses juges imposait à ceux-ci une interprétation littérale; et cette prophétie, qui ne devait pas se réaliser, ne pouvait que les enfoncer dans

leurs défiances à l'égard d'un imposteur. — A cela Weiffenbach répond : « La séance du tribunal n'était qu'une « comédie ; » aussi la déclaration de Jésus, si elle avait eu pour conséquence nécessaire d'égarer ses juges, revêtirait la noblesse d'une « divine ironie. » Peu de gens souscriront à une pareille hypothèse. Par contre, nous sommes porté à admettre, (contre Colani et avec Weiffenbach), que le prisonnier de Caïphe a employé, pour se désigner lui-même, des expressions tirées telles quelles de l'Ancien Testament (Psaume *110*/1 et Daniel 7/13), termes bien connus parmi les Juifs et qui, de l'aveu unanime, se rapportaient au Messie. Le Seigneur s'est donc borné à affirmer sa messianité, sous une forme à la fois populaire et sacrée, et qui laissait à chaque auditeur le soin de l'interpréter selon sa foi, et selon sa connaissance du langage prophétique. Cela posé, il est évident que les paroles de l'accusé furent envisagées à la fois comme une image et comme une réalité.

L'histoire vient donc au secours de notre exégèse. Nous affirmons qu'on peut soutenir, simultanément, le sens figuré et le sens littéral de notre passage, et que c'est là le propre du vocabulaire des prophètes. En conséquence, les paroles de Jésus devant Caïphe ne sauraient être invoquées, exclusivement, ni par les partisans du « spiritualisme, » ni par leurs adversaires.

Pour ces diverses raisons, nous estimons que la confession devant le sanhédrin ne peut être alléguée en faveur de la proximité d'une Parousie spirituelle (1).

(1) « Il est inconcevable, écrit Stapfer, que les défenseurs de la thèse allégorique affirment trouver une justification de leur exégèse... dans ces mots : ἀπ'ἄρτι. » (*La mort et la résurrection de Jésus-Christ,* p. 186).

4° *Le discours eschatologique.*

Ici, nous touchons au cœur même de notre sujet. Malgré l'intérêt palpitant qu'offrirait cette étude approfondie, nous ne pouvons songer à exposer et à discuter, successivement, les systèmes d'interprétation proposés par Weisse, Colani, Weizsäcker, Pfleiderer, etc. — Weisse est le représentant de l'exégèse qui croit à la mosaïque; nous avons vu, avec Haupt, ce qui subsiste du texte primitif après ces découpures. Wabnitz, lui-même, répartit ainsi les éléments du chapitre *24* de Matthieu : 1° v. 15 à 21 ; 2° v. 34; 3° v. 4 et 5; 4° v. 22 à 26; 5° v. 6 à 14; 6° v. 27 à 33; 7° v. 35 à 51 (1). — Ceux qui ne veulent pas recourir au découpage, rejettent les passages trop gênants, dont l'ensemble formerait une apocalypse juive insérée, frauduleusement, à travers les mailles du discours authentique. Jésus, en réalité, aurait prononcé peu de paroles (cf. la reconstitution de son discours par Weiffenbach).

Pour nous, fidèle à nos principes d'interprétation, nous croyons que le fanal de l'histoire est plus utile, en l'espèce, que les ciseaux du critique littéraire. Le discours eschatologique n'est pas un phénomène isolé, dans la Bible; il est permis de l'envisager, dans son ensemble, sous le jour particulier qui éclaire les paysages prophétiques, clarté mystérieuse qui vient de l'intérieur (comme celle des toiles de Rembrandt), clarté philosophique et morale, qui demande au spectateur d'être aussi un collaborateur. Il est même permis de supposer que le discours eschatologique forme un tout organique, sans être taxé de témérité, ou de faiblesse intellectuelle.

(1) Telle était, du moins, l'opinion du critique, lorsque nous avions le privilège de suivre ses cours.

Le livre de Joël est un spécimen admirable de « la manière » des prophètes — si tant est que l'on ose employer un terme aussi artificiel, pour caractériser le libre développement d'une vie débordante. « Aucun prophète ne part d'un fait aussi particulier, et en apparence aussi insignifiant, pour s'élever à des vues plus générales : une pluie de sauterelles, une sécheresse, voilà son point de départ. A l'occasion de cette circonstance vulgaire, les plus hautes pensées de Dieu lui sont dévoilées. La nature n'est pas une machine obéissant à une loi aveugle, c'est un instrument préparé et manié par le Créateur, en vue de son règne parmi les hommes. Chaque fléau, comme en général chaque souffrance particulière, est un avertissement qui doit mettre l'homme en face du jugement final, de la *journée de l'Éternel*... Ce terme solennel désigne, dans un sens *relatif,* la crise qui met fin à chaque époque de l'histoire ou à l'existence de chaque peuple. Dans le sens *absolu* du mot, ce mot désigne la crise finale qui terminera le développement de l'humanité. Dieu juge successivement, dans le cours des siècles, tout ce qui s'élève contre lui ; ce ne sont là, pourtant, que des jugements incomplets, provisoires, qui préludent à l'acte divin par lequel « tout ce qui s'est élevé sera abattu, et tout ce qui a été opprimé sera relevé » *(Bible annotée).*

Dans son introduction à l'Apocalypse, Bonnet écrit : « Toute prophétie est une vue en perspective ouverte par l'Esprit de Dieu sur l'avenir de son règne, et ayant dans ses plans successifs un premier, un second, un troisième accomplissement, jusqu'au dernier, qui les résume et les réalise tous. Les séries d'images de l'Apocalypse, loin d'être consécutives et d'amener une suite chronologique d'événements, sont au contraire parallèles, de telle sorte que

chacune de ces séries, prise à part, conduit l'action jusqu'à la fin des temps » (1).

Ces paroles nous paraissent bien dignes de méditation; et nous ne sommes pas éloignés de penser qu'elles indiquent la voie à suivre, dans l'interprétation du discours eschatologique. Au surplus, Bonnet l'affirme positivement, dans son commentaire sur Matthieu : « Jésus répond aux deux questions des disciples (celles du v. 3); mais il le fait en ayant constamment devant les yeux la seconde, c'est-à-dire son avénement, et il ne résout la première, concernant la ruine de Jérusalem, qu'en la considérant comme l'un des signes de son avénement. En effet, les développements futurs de son règne renferment tous les jugements de Dieu, jusqu'au dernier, qui sera « la consommation du temps. » De là vient que, dans l'immense perspective de cette prophétie, les divers événements qu'elle annonce n'ont pas pu être, toujours, clairement distingués les uns des autres par les évangélistes. Ceux-ci se trouvent, en présence de cet avenir, dans la situation du spectateur qui contemple les diverses chaînes des Alpes, et qui ne voit que des sommets rapprochés les uns des autres, tandis qu'en réalité ils sont séparés par de profondes vallées. De là l'apparente confusion qui règne dans le discours eschatologique. Il faut convenir que toutes les nombreuses

(1) « On n'a pas compris, écrit Mazel, la marche pourtant si simple de la pensée de Jésus-Christ, embrassant tour à tour l'avenir sous différents aspects, et revenant, par conséquent, à toucher aux mêmes points » (*Le retour de Jésus-Christ,* p. 13). Kienlen estime qu'en Mat. *24*/4-6 il y a un avant-propos, suivi de trois parties parallèles : 1° programme et exposé général (v. 7 à 14); 2° *reprise* avec de nouveaux détails, mais en langage propre (15 à 31); 3° deuxième *récapitulation* en langage parabolique (32 à 44).

tentatives, depuis les Pères de l'Église jusqu'à nos jours, pour retrouver dans ce discours une prédiction claire des deux grands événements qu'il annonce, ont en partie échoué, en présence des difficultés du texte. Au lieu donc de vouloir, au moyen d'interprétations forcées ou même fausses, y voir un enchaînement continu et chronologique, il vaut mieux en considérer les diverses parties comme des cycles qui pénètrent les uns dans les autres, et dont chacun renferme tout l'espace à parcourir depuis le point de départ jusqu'à la dernière fin. Tel est le caractère de la prophétie (1). Ainsi, dans ce discours, le seul mode vrai d'interprétation consiste à rapporter chaque pensée, chaque expression, à l'événement qu'elles désignent évidemment, au lieu de les astreindre à former une suite chronologique rigoureuse. On peut, toutefois, distinguer dans ce discours trois cycles divers, annonçant : 1° des signes généraux relatifs au règne de Christ sur la terre (v. 1 à 14); 2° le jugement de Dieu sur le peuple juif (v. 15 à 28); 3° l'avénement du Seigneur et les sérieuses exhortations à la vigilance qu'il en tire pour tous les temps. »

Nous croyons devoir souscrire à ces conclusions, qui sont conformes à nos principes d'interprétation historique et biblique. S'il n'y a ici qu'une hypothèse, elle a sur les autres l'avantage de la simplicité (puisqu'elle n'exige aucun remaniement de texte et aucune allégorisation); elle a aussi l'avantage de l'efficacité, puisqu'elle écarte radicalement certaines difficultés insurmontables par l'exégèse littéraire

(1) Parlant des groupes de visions dans l'Apocalypse, un critique anglais écrit : « Elles ne sont pas *télescopiques*, mais *kaléidoscopiques ;* ce sont de nouvelles combinaisons d'images, dont les éléments restent les mêmes » *(The Parousia,* p. 378).

et logicienne. Ainsi, elle permet d'expliquer le fameux « aussitôt après » du v. 29. En effet, il se peut que les mots *ces jours-là* « ne doivent point être rapportés aux v. 15 à 22, qui décrivent les jugements de Dieu sur le peuple juif, mais bien à ceux qui précèdent immédiatement (v. 23 à 28). Or, ce passage décrit les caractères du Royaume de Dieu qui s'étendent jusqu'aux jugements qui marqueront l'avénement du Fils de l'homme. »

Nous ne poussons point la naïveté jusqu'à supposer que l'hypothèse des cycles dissipe toutes les obscurités. Le v. 34, par exemple, risque de rester un mystère. Que peut signifier cette affirmation : « Cette génération ne passera point que tout cela n'arrive ? » On sait quel respect professe une certaine critique pour ce passage ; tous les autres sont de plomb, on les tord à volonté ; mais celui-ci, par extraordinaire, est d'acier. N'essayez pas de soutenir le point de vue eschatologique : un seul coup de ce bélier démolirait votre argumentation. — Mais enfin, à supposer même que ce texte unique offrît un problème insoluble aux adversaires du « spiritualisme » strict, pourquoi ne pas constater purement et simplement le mystère, et réserver son avis jusqu'à plus ample informé ? L'histoire n'a pourtant pas dit son dernier mot. — D'ailleurs, n'est-ce pas le lieu d'appliquer, ici même, le raisonnement que Bruston emploie qnand il rencontre, dans saint Jean, des textes précis en faveur de la résurrection ? « Il serait étrange, écrit-il, de vouloir interpréter tout l'enseignement de Jésus à la lumière d'un seul passage, et d'un passage qui offre tant de difficultés. Il est beaucoup plus naturel d'expliquer ce texte, ou ces textes isolés, d'une manière conforme à l'enseignement général de Jésus-Christ » (p. 110). Mais nous n'emploierons pas ce procédé exégétique, lequel nous

paraît, malgré sa justesse théorique, entaché d'arbitraire dans la pratique. — On pourrait encore se tirer d'affaire, en statuant ici une interpolation. Le recours à l'interpolation ! Il serait temps que le droit des gens intervînt, pour flétrir l'emploi d'une arme pareille dans le champ clos des discussions exégétiques. C'est un indigne subterfuge pour échapper à la pression des textes, c'est un jeu de scène analogue à ceux qui terminent les pièces de Calderon :

JULIA. Protégez-moi, croix divine !

(Au moment où Curcio veut la frapper, *elle disparaît*).

ALBERTO. Quel miracle !

CURCIO. Et par ce dénouement prodigieux, *l'auteur achève heureusement* la « Dévotion à la Croix. »

Voilà, exactement, le sans-façon et la puérile outrecuidance qui caractérisent certaines jongleries exégétiques. Au moment précis où on serre l'adversaire, où l'on se dispose à s'appuyer sur un texte pour le confondre, une trappe s'ouvre brusquement, et le texte disparaît : « Interpolation ! » On rougit d'avoir à dénoncer des procédés pareils ; ils conduisent n'importe où n'importe qui ; c'est ainsi qu'un certain Malvert, qui sait en jouer, arrive à nier que Jésus ait existé : « L'existence du personnage auquel on a donné le nom de Jésus-Christ, est restée problématique. Aucun document contemporain n'en fait mention. Il n'en est parlé, pour la première fois, et incidemment, que par l'historien Josèphe, dans un passage *qu'on a lieu de croire interpolé,* par une de ces fraudes pieuses dont l'histoire religieuse offre plus d'un exemple. — Tacite rapporte qu'un nommé Christ fut condamné par P. Pilate, mais des critiques sérieux considèrent ce texte *comme interpolé.* — Il est question de Jésus-Christ dans une lettre de Pline à

Trajan, mais cette mention paraît être *une interpolation* de l'époque de la Renaissance » (*Science et Religion*, p. 64; 8e mille). Malvert devra s'estimer heureux, si quelque exégète futur, pour disculper l'auteur de *Science et Religion,* veut bien considérer ce même passage de son livre comme interpolé !

Il y a d'autres recettes pour écarter un texte gênant : sans le déclarer inauthentique, on le déplace. C'est ce que Bonnet lui-même se résout à faire pour le v. 34. Évidemment, cela est permis, de même qu'il *peut* y avoir des interpolations dans les documents à examiner (1), de même il *peut* y avoir des interversions d'idées ou de faits (2). Mais il faudrait, une fois pour toutes, que ces partis extrêmes, même légitimes, fussent considérés comme une dérogation aux lois de l'exégèse proprement dite. En théorie, expliquer un texte, c'est l'expliquer tel qu'il est; le modifier, c'est renoncer à l'interpréter. Un savant ne change pas la nature du sol qu'il explore, pour faciliter la démonstration d'une thèse qui lui tient au cœur. Il ne recourt pas non plus à l'hypothèse du « mauvais génie » de Descartes, puissance d'erreur qui donnerait malicieusement des hallucinations à l'observateur. Déplacer un texte, c'est s'engager à le replacer ; mais où ? Si l'écrivain biblique l'a mal situé en le fixant là, serons-nous plus habiles ? Nous ne sommes pas responsables des erreurs de Matthieu, mais nous le sommes des nôtres. Dès que nous cessons de suivre le fil du texte, l'arbitraire s'ouvre devant nous, comme « un océan pour

(1) Par exemple : (1 Jean *5*/8) « Le Père, la Parole et le Saint-Esprit, et ces trois-là sont un ; » etc.

(2) Par exemple : l'épisode de la femme adultère (Jean *8*/1-11) qui se placerait naturellement après Luc *21*/38.

lequel nous n'avons ni barque, ni voile ; » et l'exégèse, assurément, devient un art, mais elle cesse, du coup, d'être une science : la science de *ce qui est écrit* (1).

Une troisième recette, consiste à glisser subrepticement un petit mot, ou seulement une petite lettre, dans la contexture d'un passage, ou bien à transformer le sens étymologique des termes. On sait que les Septante agirent quelquefois à l'égard de l'original hébreu, comme les premiers éditeurs de Pascal à l'égard des Pensées. C'est ainsi qu'une certaine affirmation de Joël parut trop brutale aux traducteurs. Quoi ! *les* esclaves prophétiseraient ? C'est un scandale. Ajoutons *mes* — « *mes serviteurs* » — et ainsi nous pourrons appliquer l'expression, non plus aux esclaves proprement dits, mais à tous les Israélites (Joël *2*/29 ; Actes *2*/18). D'autre part, pour échapper aux difficultés du verset que nous examinons (Mat. *24*/34), on a essayé de transformer le sens des mots : *cette génération ;* alors cette locution signifierait, ici : *la race humaine, la création, les disciples de Jésus* en général, ou l'*Église*. Ou bien, l'on commente ainsi le terme *arriveront :* « Cette génération ne passera point, avant que ces choses aient commencé d'arriver. » Autant de subterfuges.

La loyauté exige que nous conservions aux mots leur sens grammatical. Est-ce une raison pour que ce fameux texte signifie tout ce qu'on lui attribue ? En vérité, quand on songe aux conséquences qu'on en tire, soit contre les apôtres, soit contre le Maître lui-même, il suffit qu'il puisse signifier autre chose, pour qu'on se prête à une explication différente. Nous n'ignorons pas que cette seule proposition

(1) Mazel demande : « Avec de pareils moyens, serait-il impossible de retrouver le Coran dans l'Évangile ? » (*Le retour de J.-C.*, p. 19).

nous expose à des jugements sévères; Weiffenbach, dans sa préface, écrit non sans dédain : « Nous avons peu utilisé, parfois nous n'avons pas même cité, les auteurs qui s'imposent naïvement l'effort d'écarter les difficultés de notre sujet par des procédés purement exégétiques. La place de ces livres est dans un musée d'antiquités. » Il nous semble, pourtant, que l'interprétation littérale peut se soutenir. Jésus vient d'employer la comparaison du figuier, pour montrer que le jugement suprême sera précédé de signes avant-coureurs; « quand vous verrez *toutes ces choses* (1), sachez que le Fils de l'homme est à la porte. » Puis il ajoute, sans transition : « En vérité, je vous dis que cette génération ne passera point, que *toutes ces choses n'arrivent.* » Si l'expression « toutes ces choses, » désigne, au v. 33, les signes précurseurs de la Parousie, comment la même expression, dans la même phrase (car la division en versets est arbitraire) pourrait-elle s'appliquer à la Parousie elle-même? L'affirmer gratuitement, c'est élever une de ces montagnes que la foi elle-même ne parvient pas à déraciner. Et l'on serait, d'ailleurs, toujours fondé à se demander comment les écrivains synoptiques, artistes en mosaïque, virtuoses de la compilation, se sont montrés assez niais pour laisser subsister une affirmation du Maître aussi nettement contredite par l'événement. « Ce n'est pas la première fois que la critique a fait de nos écrivains sacrés des espèces d'idiots » (Bonnet : *Introduction aux Actes).*

En résumé, l'hypothèse des cycles, sans dissiper les nuées

(1) Ce serait prêter au Maître une absurdité que de rapporter « toutes ces choses » à son retour dans la gloire; car ce serait lui attribuer l'aphorisme suivant : « Quand vous verrez le Fils de l'homme revenir sur les nuées, sachez qu'il est proche; » — autrement dit : « Quand il sera arrivé, sachez qu'il n'est plus loin. »

qui planent, mystérieuses et solennelles, au dessus du discours eschatologique, dégage cependant du brouillard les maîtresses lignes d'un paysage grandiose, qui satisfait l'œil de la pensée autant que le regard de la foi. Et le résultat auquel nous aboutissons reste conforme aux données de l'histoire, comme aux intuitions fondamentales de la Bible, sans méconnaître le symbolisme prophétique.

C'est au discours eschatologique, cependant, que Bruston a recours pour fonder ses principaux arguments en faveur de la théorie dite « spiritualiste. » L'auteur distingue les uns des autres trois concepts qu'on s'est habitué à relier : *la venue* de Jésus-Christ — *la Parousie* — *la fin du monde.*

A. — *La fin.* Cette fin qui ne saurait guère être l'anéantissement de l'univers, sera plutôt la consommation de l'humanité, parvenue au terme de son développement : assurément, on peut se représenter sa brusque disparition après une catastrophe cosmique ou une gigantesque épidémie. « Mais pareille chose ne pourrait arriver, d'après les promesses formelles de Jésus, que lorsque l'Évangile aura été annoncé à toutes les nations, et à la suite d'une longue période, pendant laquelle, l'Église chrétienne, embrassant l'humanité toute entière, les principes chrétiens auront pu porter tous leurs fruits. » — Soit. Ce sont là des convictions fortement assises dans la conscience de la chrétienté.

Cependant, une question se pose au sujet de la fin du monde, telle que la conçoit Bruston. Si elle doit être distinguée à la fois de la venue de Jésus-Christ et de sa Parousie, quelle place occupera le Rédempteur dans la crise suprême qui constituera le triomphe de la Rédemption? — Aucune place. — Affirmation bien grave, et qui heurte de front un des axiomes de la foi chrétienne. Les théologiens les plus divers sont tous d'accord, pour affirmer

que la personne de Jésus-Christ est le centre invariable de ses enseignements sur l'avenir. « La grandeur unique et le miracle de sa vie, écrit Weizsäcker, gît dans le fait que son évangile est l'évangile de sa propre personne, et que le Royaume de Dieu qu'il annonce est fondé sur lui-même » *(Untersuchungen über die evangelische Geschichte*, p. 577). Kähler écrit : « Saisir en Jésus-Christ, par la foi, le Médiateur entre la création et Dieu, c'est saisir en lui, du même coup, le Consommateur de la création..... La conscience du salut a pour fondement ultime, dans le chrétien, la présence en lui du Christ vivant; celui-ci est le contenu de la parole de Dieu, et par conséquent de la prophétie; si bien que la *sotériologie* eschatologique est, tout à la fois, *sotérologie* » *(Der sogenannte historische Jesus,* p. 67). Dorner écrit : « La caractéristique de l'eschatologie chrétienne c'est le rôle qu'elle donne à la personne du Christ. Si la dogmatique ne la plaçait pas au premier plan à l'heure de la Consommation, l'importance du Rédempteur ne serait plus que transitoire, et tout l'édifice de la christologie s'ébranlerait, entraînant dans sa chute la doctrine du Dieu manifesté en son Fils » *(Glaubenslehre)*. En réalité, séparer la fin du monde et la manifestation triomphale du Fils de l'homme, c'est renoncer à l'intuition biblique fondamentale, c'est renoncer au Messie.

B. — *La Parousie.* Quoi qu'il en soit, Bruston, pour soutenir sa cause, s'oblige à démontrer que la Parousie ne coincidera pas avec la fin du monde. Voici la thèse : les deux concepts ne peuvent être identifiés, car la fin du monde sera un acte unique, tandis que la Parousie est, pour ainsi dire, un état, un événement indéfiniment prolongé.

1re *Preuve :* « Comme l'éclair sort d'Orient et brille jus-

qu'au couchant, ainsi sera la Parousie du Fils de l'homme. » Cela signifie que la Parousie, ou *présence* de Jésus-Christ, ne sera pas ici ou là, mais partout à la fois. Donc « la Parousie sera infinie dans l'espace, et infinie dans la durée. » — L'éclair, symbole de l'infini dans la durée !

2e *Preuve :* « Ce passage offre une grande analogie avec celui où Jésus dit aux Pharisiens : « Le Royaume de Dieu ne vient point d'une manière visible ; et l'on ne dira point : le voilà ici ou là ; car voici, le Royaume de Dieu est au dedans de vous ; » c'est-à-dire au dedans de tout homme ; il est contenu en germe dans tout cœur humain ; il ne s'agit que de l'y développer. La Parousie ressemble, à cet égard, au Royaume de Dieu ; quand elle aura lieu, elle remplira le monde entier » (Luc 17/21).

A priori, on peut s'étonner que Bruston trouve « une grande analogie » entre une parole qui affirme que le Royaume de Dieu « ne vient pas d'une manière visible, » et une parole qui déclare que la Parousie sera comparable à l'éclair qui illumine tout le ciel. Mais nous avons des observations plus sérieuses à présenter : tout le raisonnement s'appuie sur une traduction contestable de ἐντός. Voici exactement ce que dit Grimm à ce sujet : « Ἐντὸς ὑμῶν, *intra vos,* h. e. in eurer Mitte (ἐντὸς αὐτῶν, Xen. anab. 1, 10, 3, etc.) ; alii : *in animis vestris,* quod quidem vocis usus minime narrationis contextus permittit. » Si nous étudions le contexte, en effet, nous serons bien embarrassés pour trouver une relation quelconque entre la question posée à Jésus et sa réponse. Qu'on se reporte aux explications que nous avons fournies, plus haut, à ce sujet. Les Pharisiens parlent d'une chose, et le Seigneur parlerait d'une autre ! Quand ces Hébreux l'interrogent « parce qu'ils espèrent l'accomplissement de la promesse que Dieu avait faite à

leurs pères, et à laquelle aspiraient leurs douze tribus qui servaient Dieu continuellement nuit et jour » (Actes 26/6, 7), le Messie lui-même, en qui les promesses doivent s'épanouir, mystifie ses compatriotes en jouant sur le mot *Royaume!* Ce Royaume, répliquerait-il, n'est pas un organisme historique, mais un développement moral ! Alors que deviendraient les prophéties ? Que deviendrait la personne centrale qui avait le droit de déclarer : Le Royaume n'est pas venu avec éclat, puisqu'il s'est approché de vous, en moi, à votre insu ?

A ceux qui veulent traduire, ἐντὸς ὑμῶν par *au dedans de vous,* on peut encore faire observer que cette parole offre des difficultés insurmontables, si elle est adressée aux pharisiens (cf. Mat. 23/13). Haupt, qui admet cette version, estime que le *vous* ne s'adressait pas exclusivement aux pharisiens, mais à la foule présente (1) ; la seconde personne du pluriel se justifie suffisamment, si l'on songe que Jésus énonçait une vérité générale ; preuve en soit que si Jésus avait employé la deuxième personne du singulier, nul ne se serait mépris sur ses intentions. — Mais c'est que le Seigneur, précisément, n'a pas employé la deuxième personne du singulier ! Berthoud traduit : « Le Royaume de Dieu est (*ou doit être*) au dedans de vous » (*Apologie du Christianisme*, p. 326). Ceci n'est plus une version, c'est un commentaire. — Weiffenbach, lui, est tellement pénétré de l'opposition entre Jésus et les pharisiens, qu'il n'admet pas même la traduction : « Le Royaume est au milieu de vous. » C'est une impossibilité morale ! Et pour se tirer de l'impasse, il suppose que la parole de Jésus fut adressée

(1) Certes, ce serait bien l'occasion de répéter : *Woher die Menge?* (cf. p. 62).

aux disciples; seule, une erreur de Luc (qui connaissait, cependant, les pharisiens, lui, le compagnon d'apostolat de saint Paul!) a modifié le cadre primitif de l'entretien. Nous ne pouvons souscrire à cette conclusion; mais les prémisses nous paraissent dignes d'attention. Bleek (*Synoptische Erklärung,* II, 244) et Keim (*Jesu von Nazara,* II, 344) admettent, eux aussi, que la version : « Le Royaume est au milieu de vous, » reste sujette à caution. Et ils vont jusqu'à supposer que la déclaration de Jésus constituait une menace : *Le Royaume sera subitement au milieu de vous!* « Ce sens, écrit Wabnitz, est peut-être le véritable » (*L'idéal Messianique de Jésus,* p. 57).

Quoi qu'il en soit, nous en avons dit suffisamment pour montrer que la traduction : « en vous, » ne s'impose pas. Nous reconnaissons, néanmoins, qu'elle est possible. C'est ce qu'avoue très franchement Stapfer, dans sa version du Nouveau Testament; il met en note : « On peut traduire aussi : *au dedans de vous* » (1). Adoptons cette traduction ; est-ce une raison pour que la nature du Royaume de Dieu en soit transformée, pour qu'il devienne uniquement « idéal? » Le Christ extérieur est le fondement d'un organisme historique, appelé *le Royaume ;* et le Christ intérieur est le germe d'un développement moral qui s'appelle aussi *le Royaume :* « le Royaume de Dieu, c'est la justice, la paix et la joie par le Saint-Esprit » (Rom. *14*/17). Dans le premier cas, le Royaume embrasse un ensemble de *personnes;* dans le second, il comprend un ensemble de *biens.* Ces biens sont, tout d'abord, des qualifications spirituelles,

(1) De son côté, la *Revised Version,* qui est un modèle de loyauté, et qui adopte la traduction critiquée, ajoute en note : « Or : *in the midst of you.* »

conditions d'entrée dans un organisme concret, lequel ne coïncide ni avec l'Église ici-bas, ni avec le ciel là-haut, et qui, dans son épanouissement définitif, à la fin des temps, opèrera la synthèse entre le Royaume visible et le Royaume invisible (1). Donc, en supposant que Jésus ait voulu dire aux Pharisiens que tout homme porte en soi un Christ virtuel, et que « le Royaume de Dieu est contenu en germe dans tout cœur humain, » pareille affirmation ne saurait être invoquée en faveur de la théorie « spiritualiste. » Ceux qui attendent la Parousie, ne prétendent pas nier la nécessité de la nouvelle naissance !

Mais reprenons le fil du raisonnement de Bruston. « Le Royaume de Dieu est dans tout cœur ; il ne s'agit que de l'y développer. La Parousie ressemble, à cet égard, au Royaume de Dieu. » A quel égard ? La Parousie serait dans tout cœur humain ? Cela est incompréhensible. Qu'est-ce que développer la Parousie ? Bruston ajoute, en manière d'explication : « Quand la Parousie aura lieu, elle remplira la terre entière ou, pour mieux dire, le monde entier ; elle sera infinie dans l'espace. » Or, on nous avertira, plus loin, que la Parousie est le jugement que le Christ glorifié prononce sur tous les hommes, au moment de leur mort. « Pratiquement parlant, c'est l'heure de la mort ; » c'est l'heure dont le Seigneur parlait en ces termes : « Pour ce qui est du jour et de l'heure, personne ne le sait, ni les anges des cieux, ni le Fils, mais le Père seul. » Bruston commente ainsi : « Personne ne connaît cette heure, parce que personne ne connaît l'heure de sa mort. » Si cette interprétation est juste, Jésus aurait affirmé que les anges ignorent également à quel moment ils expireront, mais que

(1) Cf. Chap. XVI.

Dieu seul connaît l'époque où il cessera lui-même d'exister. — Concédons même, un instant, que la Parousie glorieuse du Seigneur coïncide pour chaque individu avec son dernier râle, comment peut-on affirmer que la fin de chaque individu ne sera pas « ici ou là, » mais qu'elle sera « infinie dans l'espace? »

3e *Preuve :* « Ce qui arriva du temps de Noé, arrivera de même à l'avénement du Fils de l'homme (ὥσπερ... οὕτως)... Ils ne se doutèrent de rien, jusqu'à ce que le déluge vînt et les emportât tous : il en sera de même à l'avénement du Fils de l'homme. » Bruston conclut : « Il s'agit donc d'un événement qui se produira *fréquemment,* et dans *les circonstances les plus ordinaires* de la vie.... »

4e *Preuve :* Il est vrai que cette conclusion inattendue se justifie, aux yeux de Bruston, par les v. 40 et 41, destinés par Jésus à combattre une « fausse interprétation de la comparaison du déluge. » — Alors pourquoi cette comparaison? Après avoir pris l'éclair comme symbole de la durée, le Maître aurait choisi le déluge pour symbole du train coutumier des choses? — Et quelle est donc la glose ajoutée par le Seigneur pour détruire l'effet de sa comparaison? « Alors, deux hommes seront dans un champ : l'un est pris, l'autre laissé. » — Mais c'est tout simplement l'idée exprimée au v. 31 : « Il enverra ses anges avec un grand son de trompette, et ils rassembleront les élus des quatre vents. » Si les élus sont *pris,* les autres sont laissés.

5e *Preuve :* « Veillez donc, puisque vous ne savez pas quel jour votre Seigneur viendra » (v. 42. Cf. v. 44). Bruston estime que « l'interprétation eschatologique touche ici de bien près à l'absurde. » Pourquoi? Parce que Jésus « aurait dû dire » (dans l'hypothèse d'une Parousie extérieure) : « Veillez, car le Fils de l'homme viendra peut-

être de votre temps. » — Or, c'est exactement le sens précis des termes employés par le Seigneur !

Voilà les seuls arguments que Bruston puise, dans le discours eschatologique, pour distinguer *l'idée de la fin du monde* et *l'idée de la Parousie.* Est-ce à dire, tout au moins, que la Parousie se confond avec la venue du Seigneur? Pas davantage.

C. — *La Venue.* La venue est quelque chose de spécial, puisqu'on en connaît le jour et l'heure. En effet, il est écrit au v. 29 : « Aussitôt après l'affliction de ces jours-là... » — Mais pourquoi l'expression *ces jours-là* ne se rapporterait-elle pas aux versets qui précèdent immédiatement, et dans lesquels Bruston lui-même voit la description des caractères de la Parousie?

On saura aussi l'heure de la venue, ajoute notre critique, parce qu'il est écrit, au v. 34 : « Cette génération ne passera point, etc... » Nous avons indiqué, plus haut, les raisons qui nous empêchent d'adopter l'exégèse proposée.

Appuyé sur ces deux textes, Bruston affirme que, si la venue de Jésus-Christ s'est produite à une date précise, cette venue désigne une réalité invisible. — Une fois de plus, nous tenons à répéter que nous admettons sans réticence un retour invisible du Maître par son Esprit; mais nous ne voyons aucune contradiction entre ce retour spirituel et le retour corporel, à la fin des temps; si bien que rien ne nous oblige à justifier le Fils de Dieu d'avoir prononcé les paroles qu'il a prononcées. C'est pourtant là qu'il faut en venir, lorsqu'on prétend bannir de l'horizon du Seigneur toute espérance d'une venue matérielle. L'apriorisme prétend unifier l'enseignement du Maître au nom de certaines prémisses; mais la véritable unité suppose deux termes réunis : par exemple, la venue invisible et la venue visible.

Supprimer un des termes au profit de l'autre, ce n'est pas opérer une synthèse, mais une destruction. Quand un homme louche, on ne le guérit pas en lui crevant un œil afin d'assurer l'unité du regard!

Nous sommes donc affranchis de la tâche qui consiste à interpréter le v. 29 comme s'il s'agissait d'un rébus, et nous n'avons pas à nous demander (problème insoluble) si le soleil et la lune représentent bien des *faux dieux* ou des *princes* (1). Il paraîtrait que ce verset décrit la destruction du polythéisme ou de celle du monde païen en général; événement qui serait survenu immédiatement après la ruine de Jérusalem. Aux partisans de cette interprétation nous répliquons, simplement, qu'il y a encore, en l'an de grâce

(1) Sur ce terrain-là, d'ailleurs, l'imagination peut se donner libre carrière. Mazel, qui a écrit deux volumes en faveur de la Parousie objective, se trouve d'accord avec Bruston lui-même sur la nécessité de recourir à l'allégorie, dans notre passage. Voici où mène cette méthode : « L'influence de Rome consacre une coupable union de l'économie politique (c'est-à-dire du *Soleil*) avec l'économie ecclésiastique (c'est-à-dire de la *Lune*). La fin de cet état de choses est marquée par l'obscurcissement des astres symboliques... L'altération des astres se poursuit jusqu'à l'arrivée de Jésus-Christ. Donc, il faut que les pouvoirs anciens figurés par les astres existent encore aujourd'hui. Eh bien, chose merveilleuse, il y a de nos jours en Europe un *imperator* et un *pontifex maximus*, l'un résidant à Berlin et l'autre à Rome... » Et cependant, au matin de la Pentecôte, Pierre n'avait-il pas affirmé que les fameux astres symboliques, loin de subsister, disparaissaient ? Réponse : « D'une manière vraie pour Dieu, les astres, c'est-à-dire les puissances terrestres malfaisantes, ont été couvertes de ténèbres à la Pentecôte. » Si bien que la prophétie de Joël, cité par Pierre, doit s'interpréter ainsi : « Le *sang* signifie les souffrances des martyrs ; le *feu*, la brûlante ardeur des croyants ; la *fumée*, les troubles occasionnés par l'Évangile dans le monde. » Après nous avoir révélé le mystère de ces logogriphes, Mazel conclut en ces mots : « Jésus a voilé prudemment sa pensée. »

1899, huit cent millions de païens sur la terre. Et si l'on nous répondait que les débuts de l'ébranlement du polythéisme ont été considérés, par Jésus-Christ, comme un gage de la chute irrémédiable, si bien que le Seigneur contemplait la fin dans le commencement — nous demanderons, alors, pourquoi les « spiritualistes » n'appliquent pas ce procédé de raisonnement aux divers passages qui paraissent affirmer le retour immédiat du Seigneur. Est-ce à dire que nous méconnaissions le caractère imagé de tout le tableau? Nullement. Mais nous voyons là la description *figurée* d'une catastrophe naturelle.

Dès lors aussi, nous sommes libéré de la pénible obligation que Bruston s'impose, et qui consiste à rechercher, dans les v. 30 et 31, une peinture de l'évangélisation du monde. *Le signe du Fils de l'homme,* c'est une bannière qui est la croix ; les *lamentations de toutes les tribus de la terre,* c'est la douleur qu'éprouvent les chrétiens, depuis dix-huit siècles, à la pensée que le Juste a été crucifié ; les *anges,* ce sont les apôtres et les missionnaires ; la *trompette,* c'est la prédication. — On sait comment le Sauveur s'exprimait, quand il chargeait ses disciples d'annoncer l'Évangile : « Je vous envoie comme des brebis au milieu des loups ; mettez-vous en garde contre les hommes. Allez, instruisez toutes les nations, et enseignez-leur à observer tout ce que j'ai prescrit » (Mat. *10*/16 ; *28*/19). Le Maître parlait de manière à être compris de ses messagers (1). Et ici, dans le discours eschatologique, il s'adresserait à eux

(1) A propos de l'écrit de Schnedermann *(Der jüdische Hintergrund im Neuen Testament)* Ehrhardt écrit : « Si Jésus, en affirmant que la fin des temps est proche, n'a entendu annoncer que la fin de la prééminence religieuse du peuple juif, ne mérite-t-il pas le reproche d'avoir joué avec les mots ? » (*La récente controverse,* etc., p. 27).

en ces termes : « Le Fils de l'homme enverra ses anges avec un grand son de trompette, et ils rassembleront les élus des quatre vents, » et ses apôtres devraient comprendre que c'est là une exhortation à évangéliser ! — Mais, réplique-t-on, c'est le style prophétique. — Alors Jésus ne parle donc pas d'un événement imminent ; un homme qui confie un message à ses serviteurs ne *prophétise* pas, s'il déclare qu'ils s'acquitteront de la commission. Si Jésus a employé le langage des voyants, c'est que son regard embrassait tout l'avenir. — Soit. C'était l'avenir de l'Église, c'est-à-dire son retour invisible. — Mais encore une fois, est-ce ainsi que le Seigneur a coutume de s'exprimer, quand il relie sa présence invisible sur la terre à la proclamation de l'Évangile ? « Allez, instruisez, enseignez... Je suis avec vous, tous les jours, jusqu'à la fin du monde. » Ces paroles si simples furent prononcées, par le Glorifié, au moment même où il retournait auprès du Père, à la veille de son retour invisible, c'est-à-dire à une heure d'exaltation intérieure et extérieure qui dominait d'une altitude infinie le moment mélancolique où il prononça le discours eschatologique ; c'est alors, semble-t-il, c'est au sommet lumineux de son ministère, que le Seigneur aurait dû enfler ses paroles au souffle de l'apocalypse. Il n'en est rien.

On ne parviendra pas à effacer le caractère véritable du tableau que nous examinons. Nous sommes loin de prendre à la lettre chaque terme de la description ; la poésie reste la poésie (1) ; mais nous voyons, sous ces images, la réalité

(1) Aussi, les objections de l'astronomie ou de la topographie nous laissent indifférent. Mazel observe que, d'après Marc, *les étoiles seront tombantes du ciel,* et il ajoute : « Cette expression conviendrait moins s'il s'agissait de la chute de corps dans les espaces, chute dont la rapidité suivrait une progression croissante. » Mazel ajoute, encore, que

d'un événement concret qui se manifestera, tout à la fois, dans le domaine de la nature et dans celui de l'histoire. Lorsque le Pentateuque décrit ainsi l'apparition de Jéhovah sur le Sinaï : « Tout le peuple entendait les tonnerres et le son de la trompette; il voyait les flammes et la montagne fumante ; » — qui pourrait démontrer qu'il en fut autrement? Or, la réalité de la chose est indépendante, assurément, de la question de savoir si le son de la trompette émanait, oui ou non, d'un instrument métallique. Tant que la Terre sera la Terre, et tant que le corps humain sera un corps, nous ne comprendrons jamais la frayeur qu'inspire à une certaine théologie tout ce qui se voit et tout ce qui se touche. Si l'Évangile n'enseigne pas un retour visible du Seigneur, que signifient ces paroles : « Hommes Galiléens, pourquoi vous arrêtez-vous à regarder au ciel? Ce Jésus, qui a été enlevé au ciel du milieu de vous, viendra de la même manière que vous l'avez vu allant au ciel? » (Actes *1*/11). Naturellement, tous ceux que ce passage embarrasse, le rejettent; mais nous sommes décidé à ne plus compter avec de pareils faux-fuyants. Nous nous adressons aux exégètes loyaux; comment les « spiritualistes » honnêtes expliquent-ils ce passage? A supposer,

Jésus n'a point parlé d'une véritable mer en affirmant que le bruit des flots sèmerait l'angoisse parmi les nations; sans quoi, Jésus aurait dit ceci : « Les Germains de la Forêt-Noire comme les habitants du Sahara, en un mot toutes les peuplades qui vivent loin de la mer, entendront d'elle un bruit si effroyable, qu'elles seront dans un mortel embarras. » Et pour démontrer que les flots de la mer désignent, dans le discours eschatologique, les invasions barbares, Mazel cite Victor Hugo et Châteaubriand, qui comparent les masses humaines à l'Océan; il cite même la lettre d'un mollah de Calcutta, écrite en 1876, et qui débute par ces mots : « Le bruit de la mer des infidèles est venu jusqu'aux oreilles des humbles esclaves de l'Hindoustan. »

même, que leur conscience théologique les autorise à supprimer les v. 9 à 11, et qu'ils concluent, commodément, à une « ascension spirituelle, » — nous leur demanderons en quoi consiste l'ascension spirituelle d'un corps matériel. Qu'est devenu le corps du Ressuscité ? Ou bien l'ascension a été corporelle, ou bien le Prince de la vie est mort une deuxième fois (1).

Mais on ne nous permet pas ce dilemme : « Sans avoir conservé son corps terrestre, Christ en prenait à certains moments l'apparence, pour établir qu'il était vraiment ressuscité. Seulement, si le Seigneur avait laissé sa dépouille se dissoudre lentement, ses disciples auraient toujours douté de sa victoire; il fallait qu'ils vissent le tombeau vide, afin d'être dûment convaincus. Aussi le Christ triomphant reprit-il, pour le détruire au contact de son être glorieux, le cadavre déposé dans le sépulcre » (Bovon : *Dogmatique*, II-470). Nous ne changerons qu'un seul mot à ce raisonnement. Au lieu de dire : Christ prenait l'apparence de son corps pour *établir* qu'il était vraiment ressuscité, nous mettrions : pour *laisser croire* à sa résur-

(1) « Faut-il se représenter l'ascension du Christ comme une véritable ascension matérielle ? S'il est monté ainsi, où s'est-il arrêté ? Où a-t-il bien pu rencontrer Dieu, eût-il même parcouru l'espace du ciel visible jusqu'à l'infini ? » (Sabatier : *Esquisse*, p. 320). Cela est grotesque, évidemment. Mais le texte biblique ne dit rien de semblable. « Il fut élevé en leur présence, et une nuée le déroba à leurs yeux. » Voilà tout ; cela était suffisant pour produire l'impression nécessaire sur l'esprit des disciples : dorénavant, ils sauront où chercher le Ressuscité. Quant à la question de savoir *comment* le Seigneur est allé s'asseoir « à la droite de Dieu, » le récit de Luc ne fournit aucune espèce de théorie. On *voit* le Christ ici-bas, sans percer le mystère de sa naissance ; on *voit* le Ressuscité, sans percer le mystère de sa résurrection ; on *voit* le Sauveur s'élever, sans percer le mystère de sa glorification.

rection. Nous tenons à l'expression « laisser croire, » puisqu'il avait annoncé sa résurrection pour le troisième jour. En présence d'une prédiction aussi précise, comment peut-on écrire : « Il était vraiment ressuscité, car Jésus a revécu dès l'heure où il expirait sur le Calvaire. » Qu'est-ce que revivre à l'heure où l'on expire? Si l'esprit ne périt point, il n'a pas besoin d'une revivification qui coïnciderait avec l'instant de son anéantissement. C'est une contradiction dans les termes. Quoi qu'il en soit, il est impossible d'établir une équation entre ces deux concepts : « Je revivrai dès l'heure où je rendrai le dernier soupir; » — et : « Le troisième jour, je ressusciterai. » — Objectera-t-on que cela signifiait, seulement : « Vous me reverrez le surlendemain de ma mort? » Mais pourquoi ce délai, puisqu'il a *revécu* à l'heure même où son cadavre pendait encore chaud sur le bois? A l'heure même, où l'on vient percer son flanc d'un coup de lance, Jésus *revit* et se prépare à reparaître parmi les disciples, revêtu du corps qui est cloué, là, sur la croix; il se prépare à leur montrer ses mains percées, son côté troué... Mais, en même temps, il se prépare à détruire ce corps qu'on va ensevelir avec larmes, déposer dans un sépulcre neuf, et séparer du monde extérieur par une pierre scellée. Ce corps, objet de tant de vénération et de tant de craintes, Jésus est le seul à le mépriser; ce n'est plus qu'une « dépouille ; » et dans quelques heures, il ira l'anéantir secrètement, comme on brûle une défroque. Ensuite, il se montrera aux disciples ravis, revêtu en apparence de ce même vêtement de chair qu'il vient de consumer, et les apôtres seront « *convaincus.* » Convaincus de quoi?... Peut-on le demander? Puisque le sépulcre est vide, Dieu a rendu la vie au corps sacré qui s'y reposait de Gethsémané et de Golgotha (Rom. 8/11).

Eh bien! non; cette conviction est une erreur. Et à qui est-elle imputable? Au responsable auteur d'un indigne imbroglio; au Saint et au Juste, qui jouerait, dans les ténèbres, je ne sais quel rôle de comédie.

Et pourtant, statuer une ascension purement spirituelle, c'est statuer une résurrection purement spirituelle aussi, théorie qui ne sait plus comment éliminer le corps du crucifié. (Sans compter qu'une résurrection spirituelle est un non-sens; un esprit ne ressuscite pas; il survit au corps). Pour nous, nous estimons que les partisans de la résurrection spirituelle n'ont qu'un seul moyen d'abolir le cadavre qui les gêne; c'est de statuer une mort également spirituelle. Puisque Jésus pouvait apparaître *après* la crucifixion, se manifester ici-bas sous les espèces d'un corps imaginaire, mais identique à celui qui saigna sur la croix, il pouvait aussi, *avant* la crucifixion, se manifester ici-bas sous les espèces d'un corps imaginaire, identique à celui qui devait saigner sur la croix. C'est l'hypothèse du docétisme. Pour être logiques, en effet, ceux qui n'admettent qu'un retour spirituel du Seigneur, devraient n'admettre également qu'une venue spirituelle du Messie.

Cette hypothèse d'un Messie spirituel aurait pu se soutenir, avant l'apparition effective d'Emmanuel. Si un exégète juif, cent ans avant l'ère chrétienne, s'était avisé d'interpréter tous les textes de l'Ancien Testament d'après les principes de l'apriorisme idéaliste, il aurait pu se donner libre carrière. « Peut-on imaginer, aurait-il écrit, que le Dieu invisible et partout présent se localisera, en un certain jour, dans un personnage déterminé? Une conception aussi grossière est digne du polythéisme; mais la religion de l'Esprit s'affranchit de l'espace et du temps. Dieu *n'est pas une cause phénoménale et particulière,*

dont on peut signaler la présence à un moment précis de la chaîne des êtres et des choses, plutôt qu'à un autre (Sabatier : *Esquisse d'une philosophie de la religion,* p. 82). Assurément, *l'Esprit de Dieu fera surgir l'une après l'autre, il emplira et illuminera successivement de grandes consciences* (ibid. p. 54) ; mais la poussée du Dieu intérieur se manifestera sans interruption à tous les moments de l'histoire, avec la puissance calme et irrésistible de la marée montante, jusqu'à ce que *toute la terre soit remplie de la connaissance de la gloire de l'Éternel, comme le fond de la mer par les eaux qui la couvrent* (Habakuk 2/14). Cette large et noble vision d'une rédemption historique et progressive est seule conforme aux attributs du Dieu qui est Esprit, elle seule peut affranchir la pensée et le cœur des intuitions d'un judaïsme étroit, et préparer ici-bas les voies à une religion universelle. » Armé de ces axiomes, notre exégète eut passé en revue toutes les prophéties messianiques ; et sans même recourir trop fréquemment à l'arsenal ordinaire, aux gloses, aux interpolations, aux mots ajoutés, aux termes retranchés, aux interversions d'idées, aux suscriptions fausses, aux *lapsus linguæ aut calami,* au symbolisme, aux malentendus, à l'inauthenticité radicale, notre savant eût démontré, sans trop de peine, que le peuple hébreu était victime d'une malencontreuse et palpable erreur en attendant la naissance d'un Messie en chair et en os.

Or, « quand les temps furent accomplis, Dieu envoya son Fils, né d'une femme » (Galates 4/2). Ainsi en sera-t-il de la Parousie (1).

(1) Le retour de Christ, écrit Lange, n'est que le plein épanouissement de sa première venue : « die Entfaltung und Vollendung seiner ersten Zukunft in der Menschenwelt » (*Encyclopédie Herzog*).

Au surplus, l'école aprioriste, malgré l'appareil de son argumentation, ne reste pas sans inquiétudes. C'est ainsi que Bruston, après avoir déclaré que la venue du Fils de l'homme, d'après Jésus lui-même, sera invisible, après avoir affirmé que les anges du discours eschatologique sont des prédicateurs, se pose à lui-même l'objection suivante : « La même locution : *Le Fils de l'homme enverra ses anges,* est employée dans la parabole de l'ivraie (Mat. *13*), où il est question du jugement et de la fin du siècle !... Mais si la locution est la même, l'idée est bien différente. » Et comment cela ? Parce que, dans la parabole de l'ivraie, les anges chassent du Royaume les méchants ; donc le Royaume existe depuis longtemps ; donc les anges peuvent être des anges. Dans le discours eschatologique, au contraire, les anges sont chargés de rassembler les élus dans le Royaume ; donc le Royaume est à peine fondé ; donc les anges sont des prédicateurs. — Nous nous bornerons à répondre que le discours eschatologique ne contient pas un seul mot qui puisse faire supposer que les élus sont *introduits dans le Royaume.* Il est dit qu'ils sont rassemblés ; l'image est celle d'une convocation : « En ce jour, on sonnera de la grande trompette, et alors reviendront ceux qui étaient exilés » (Esaïe 27/13). Ce groupement des élus auprès de leur capitaine, les met à l'abri des jugements qui ont fondu sur le monde. Il n'y a rien de plus dans le contexte. De sorte que Bruston a raison de se demander si la parabole de l'ivraie n'est pas une cartouche de dynamite, fort menaçante pour l'édifice du « spiritualisme. » N'est-il pas, lui-même, obligé de convenir, en terminant, que « Jésus a fait coïncider le jugement avec sa Parousie et avec la fin du siècle? » (p. 100). Et ne sent-on pas que toutes les ressources de la science critique ne parviendront pas à transformer

la *fin du siècle* en la *fin de la vie,* de manière à ce que la Parousie du Seigneur de gloire soit un synonyme pour l'apparition du Roi des épouvantements?

L'humanité ne se laissera pas donner le change; et si elle se détourne de l'Église, n'est-ce pas, en partie, parce que la chrétienté interprète à son profit les prédictions grandioses de l'Écriture, parce qu'elle affirme que les voyants de l'ancienne et de la nouvelle alliance, quand ils contemplaient l'établissement du Royaume de Dieu sur la terre, saluaient avec allégresse les dix-huit siècles d'hérésies, d'apostasies, de croisades, d'inquisitions, de schismes, de persécutions, de cléricalisme et de jésuiterie qui constituent l'histoire de l'Église jusqu'à nos jours? Quoi, cela la venue du Fils de l'homme! Voilà le règne qu'il faisait miroiter, mirage décevant, devant le regard candide et anxieux de ses disciples! Il y a là, pour nous, un ensemble d'impossibilités exégétiques, historiques, philosophiques, morales et religieuses, dont la formidable poussée, pareille à celle d'un torrent débordé, balaye comme un fétu l'édifice du « Spiritualisme » (1).

(1) Cf. Weiffenbach (p. 364) : « Von einer irdisch-sichtbaren Parusie kann nur baare Willkür absehen; von einer unsichtbaren, moralischen Wiederkunft aber mag Rud. Hofmann in seinem Namen oder als dichterisch-philosophischer Betrachter der Geschichte reden so viel er will. Im Namen und Sinne Jesu es zu thun, sprechen wir ihm jedes Recht ab. » — Ehrhardt écrit de même : « Selon Wendt *(Die Lehre Jesu)* Jésus fonde le Royaume de Dieu en exerçant une royauté spirituelle sur ceux qui croient en lui. Malheureusement, ces idées sont plus conformes à nos habitudes d'esprit modernes qu'aux textes des évangiles, examinés sans parti pris » (*La récente controverse,* etc., p. 15).

CHAPITRE SEPTIÈME

APPLICATION DES PRINCIPES D'INTERPRÉTATION

DEUXIÈME QUESTION :

LE MAITRE S'EST-IL TROMPÉ? (ANTITHÈSE)

« Ou bien nos évangiles n'offrent nulle part une base quelconque à l'histoire, ou bien Jésus croyait à son retour immédiat sur les nuées pour inaugurer le règne du Messie. S'il était réellement le Fils de Dieu, nous n'avons pas d'objection à son attente... excepté qu'elle ne s'est pas réalisée et que, par conséquent, il n'était pas le Fils de Dieu. Il n'était donc qu'un homme ; un homme qui nourrit de pareilles illusions s'appelle un fanatique. Le terme n'a rien de dédaigneux ; le monde a connu des fanatiques de génie ; un visionnaire de cette espèce peut exercer sur l'histoire une influence bienfaisante ; mais le choisir pour guide à travers la vie, jamais. Il nous conduirait dans des fondrières, si nous ne placions pas son influence sous le contrôle de la raison. »

C'est ainsi que Strauss pose le problème *(Der alte und der neue Glaube,* 1872). Renan n'est pas éloigné de ces conclusions ; d'après lui, deux conceptions opposées du Royaume de Dieu se heurtent dans le cerveau de Jésus, l'une spiri-

tuelle, et l'autre matérielle (1). Celle-ci n'est qu'une « illusion commune à tous les grands réformateurs... une chimère sans avenir » *(Vie de Jésus)*. Veut-on une description de cette illusion que l'on peut, malgré tout, qualifier de *peu commune?* « Qu'est-ce que l'Évangile de Jésus? L'affirmation que le Royaume national juif de Jéhovah s'établira sur une terre qu'il sera nécessaire de créer à nouveau, après la destruction de l'ancienne par le feu; ce Royaume est proche et son avénement (c'est-à-dire la suppression du monde actuel et le jugement dernier) doit se produire à si courte échéance, que la génération présente sera enveloppée dans ce dénouement. Tous les conseils de Jésus concernant la conduite pratique ne font que tirer les conclusions de cet Évangile, c'est-à-dire la croyance qu'il ne vaut pas la peine de vaquer à un établissement sur la terre, dont la disparition est imminente » (E. de Hartmann : *La religion de l'avenir,* p. 69). La morale du Christ s'expliquerait donc par sa croyance à la prochaine fin du monde. C'est l'hypothèse que J. Weiss a défendue avec intrépidité, en 1892 : « Aux yeux de Jésus, les liens de famille sont une cause de chute. Il ne dit pas que ces rapports institués par Dieu pourraient devenir une occasion de péché pour quelques-uns; il admet que c'est la règle. Pensée terrible, et qui reste incompréhensible pour ceux qui n'admettent pas que Jésus considérait tous les biens de la terre comme

(1) Aujourd'hui comme dans la fiole des quatre éléments, il y en a quatre : la spirituelle, la matérielle, *l'évolutionniste* et la *révolutionnaire*. D'après Baldensperger, par exemple, Jésus ne conçoit pas le Royaume autrement que ses contemporains; il descendra du ciel. Au début, Jésus croyait à l'imminence de cet événement; mais à mesure que son activité terrestre se prolongeait, il s'habitua à considérer le Royaume comme déjà existant, quoiqu'à l'état provisoire (Cf. Ehrhardt — op. cit. p. 13).

n'ayant plus aucune valeur, puisque le monde est à la veille de périr » *(Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes).*

Sur ce point particulier, il faut lire les développements implacables d'un philosophe contemporain : « La Parousie, ou retour prochain du Fils de l'homme, après l'accomplissement de son sacrifice, pour présider à la « consommation du siècle » et au jugement des hommes, est la partie essentielle des croyances chrétiennes primitives. Aucun doute sérieux ne peut s'élever sur la pensée de Jésus lui-même à ce sujet... Jésus n'espérait nullement que la leçon de son sacrifice rendrait les hommes plus capables de constituer la cité de paix et de justice, puisqu'il croyait devoir, au contraire, revenir pour séparer les bons des mauvais, et établir, par les premiers seuls, et par leur union avec lui, et, par son moyen avec Dieu, le *Royaume de Dieu,* le *Royaume des cieux.* Il n'y a pas un mot qu'on puisse retrancher de cela, sans perdre le droit de reconnaître à quelque partie que ce soit des Évangiles l'authenticité que *cela* n'aurait point... La morale de Jésus nous apparaît sous un jour où l'on n'aurait jamais pu manquer de l'envisager, si l'on avait tenu compte de ces deux points très certains de sa foi et de sa prédication : la proximité du dernier jour et du jugement universel, le sacrifice imminent du Fils de l'homme, que ses disciples devaient imiter, s'ils voulaient l'accompagner dans sa gloire, après sa Parousie, quand il reprendrait sa place auprès du Père. Il a fallu qu'on détournât les yeux du fait capital de l'annonce de l'Évangile, pour considérer Jésus comme un législateur. C'est un énorme contre-sens... Jésus demande à ses disciples d'abdiquer l'exercice de la justice vis-à-vis de leurs semblables, et c'est là surtout que se montre l'inadaptation de cette morale à une société qui veut vivre. Les préceptes

de quiétude et de confiance dans la Providence, sont visiblement inapplicables à un ordre de choses où le travail et l'économie sont nécessaires pour élever les générations successives. En demandant à ses disciples d'imiter la tolérance du Père touchant la présence des méchants en ce monde, Jésus leur commandait de la subir et de tout remettre à son jugement, dont le jour était proche... L'erreur de Tolstoï n'est pas d'avoir compris que Jésus défendait de juger et de résister au mal. Où il se trompe lamentablement, c'est qu'il entend conserver les préceptes en supprimant le Royaume de Dieu, qui est leur but unique, et la Parousie prochaine, qui les justifiait de n'être point des règles pratiques » (Renouvier : *Année philosophique,* 1893. — Étude philosophique sur la doctrine de Jésus-Christ).

Voilà qui est clair. Les partisans du « spiritualisme » rejetaient la Parousie concrète, au nom de la morale du Seigneur, au nom d'un enseignement dont l'élévation est inconciliable avec des rêveries matérialistes; ici, cette même prédication, ces mêmes préceptes de conduite, sont la conclusion irréfutable de prémisses apocalyptiques. — Il est certain que les deux écoles opposées relèvent, séparément, une vérité que le camp adverse néglige. Le « spiritualisme » nie, à tort, le Royaume *visible;* le littéralisme nie, faussement, le Royaume *invisible;* l'un et l'autre système partent d'une idée préconçue et invérifiée.

On aurait tort de croire que l'hypothèse de Renouvier est le simple produit d'une spéculation peu rompue à l'exégèse. Dans le volume intitulé : *Jésus-Christ pendant son ministère,* Stapfer semble adopter un point de vue analogue : « Jésus n'a rien écrit. Pourquoi écrire? Le monde allait finir. Certes, Jésus a songé à l'avenir de son

œuvre, mais en le confiant aux apôtres; et il ne semble pas avoir pensé que les apôtres eux-mêmes auraient besoin de le confier à des successeurs » (p. 59, 60). Pourquoi Jésus ne donne-t-il aucune indication sur les assemblées de ses fidèles? « Les douze n'auront pas d'autre culte que celui de leurs pères. Cela se comprend. La seule préoccupation de Jésus est d'assurer la vie des siens, pendant le temps qui s'écoulera entre sa mort et la venue du Royaume, puisqu'il est possible qu'il meure avant que vienne le règne de Dieu » (p. 236). Et encore : « Les premiers disciples ne thésaurisaient pas, car le royaume de Dieu était proche; ils se bornaient à demander quotidiennement le pain du lendemain... Pour comprendre les paroles par lesquelles Jésus exige le renoncement à tous les biens terrestres et à la famille même, il faut se rappeler que, en ce temps-là, chacun était persuadé que la fin du monde était prochaine. C'était un fait admis. Un Juif d'alors disait : *La fin de toutes choses est proche*, exactement comme nous affirmons que le soleil se lèvera demain » (p. 53 et 322).

Ces déclarations posent bien des problèmes. Laissons de côté la question de savoir si nous pouvons encore réciter l'Oraison dominicale, ou quitter notre foyer pour l'Évangile, attendu que les premiers disciples demandaient à Dieu leur *pain quotidien* ou *renonçaient,* pour le Christ, à leur famille, dans la seule persuasion que la catastrophe cosmique était imminente. Bornons-nous à constater que le Seigneur *s'est trompé.* Notre plume hésite à écrire ces mots... Le cri d'un penseur chrétien retentit dans notre cœur : « Jésus-Christ et la plénitude de Jésus-Christ, sont un seul et même mystère, une seule et même vérité; et partout où l'on est parvenu à ôter à Jésus-Christ un seul rayon de sa gloire, ce seul rayon disparu produit une obscurité parfaite,

au sein de laquelle vous entendez comme une voix lugubre de l'humanité qui s'écrie : « On a enlevé mon Seigneur, et je ne sais où on l'a mis » (Vinet : *Études évangéliques*, 1847, p. 154).

Le Fils unique, celui qui disait : « Celui qui m'a vu a vu le Père ; » — celui qui disait : « Celui qui ne reçoit pas mes paroles a son juge ; la parole que j'ai annoncée, c'est elle qui le jugera au dernier jour ; » — celui qui disait : « Je n'ai point parlé de moi-même ; mais le Père qui m'a envoyé, m'a prescrit lui-même ce que je dois dire et annoncer ; » — celui qui acceptait qu'on l'adorât et qui ne repoussa point cet hommage : « Mon Seigneur et mon Dieu ! » *Jésus-Christ,* en un mot, s'est trompé, et il a trompé l'Église... laquelle, au surplus, se ressaisit. « Jésus a adopté beaucoup d'opinions de son temps, et ces opinions ne sont pas toujours les nôtres » (p. 327).

Certains théologiens semblent ignorer qu'une pareille conclusion pose un problème à la chrétienté. On demande, écrivent-ils, comment le Sauveur a pu se tromper ? Mais l'erreur est impliquée dans le concept d'un Sauveur, car un tel personnage déborde les cadres de la psychologie vulgaire. D'après Weizsäcker *(Evangelische Geschichte)* toute nature fondamentalement religieuse, reconnaît fortement la nécessité d'une direction divine dans le cours des choses, et la claire vision du but auquel tend l'histoire lui voile toute la série des degrés intermédiaires entre le présent et l'avenir. Quant à Ritschl (cité par Weiffenbach, d'après un cours manuscrit sur la Théologie du Nouveau Testament), il estime que tout caractère énergique diminue involontairement la distance qui sépare ses vœux de leur réalisation. Le portrait du Christ serait trop pâle, s'il avait remis l'apparition du Royaume *ad græcas calendas*. Witti-

chen déclare que l'esprit de la prophétie consiste, précisément, à remplacer par des ailes les pieds trop lents de l'histoire, et à contempler comme imminente la réalisation de l'idéal (*Jahrbücher für deutsche Theologie,* 1862). — On voit que la préoccupation de ces théologiens paraît être de tourner et de retourner le fer dans la plaie (1).

D'autres essayent, plus sérieusement, de la bander.

A. — Ils affirment que l'eschatologie n'a qu'une importance fort secondaire dans l'économie de la pensée chrétienne. « Baur et son école, écrit Sabatier, ont remis en pleine lumière la lutte du principe chrétien contre l'enveloppe juive dans laquelle il était né. Il y a cinquante ans, on parlait surtout des observances légales que la nouvelle religion avait d'abord à vaincre. Aujourd'hui, c'est des croyances messianiques et de leur rapport avec l'Évangile qu'on s'occupe surtout. Cette seconde question sera résolue nécessairement comme la première. Le principe chrétien finira par apparaître aussi bien indépendant du messianisme apocalyptique que de la loi de Moïse; et le christianisme du premier siècle sera normatif pour la conscience chrétienne, non plus dans sa lettre, mais par son esprit » (*Esquisse,* p. 257). Soit. Mais quel était cet esprit? Sabatier écrit plus loin : « L'instinct religieux est le besoin pressant

(1) Dans la conclusion générale de ses trois volumes, Stapfer écrit : « Personne ne dit plus, même ceci : Il ne faut pas raisonner avec Jésus-Christ; car tout le monde raisonne avec lui. Grâce à Dieu, autres temps, autres mœurs. Ce que Jésus-Christ pouvait dire et disait de son temps, n'est plus du nôtre, et il ne le dirait pas aujourd'hui... Nous sommes fort à l'aise avec ces paroles, parce que Jésus-Christ n'a pas dit de penser comme lui. Il ne repousse pas ceux qui n'ont pas ses opinions, et ne sont pas Juifs, comme il l'était inévitablement. Puisque Jésus-Christ a partagé certaines opinions erronées de son temps, il s'ensuit que, dans sa parole, on fait un triage; ce triage s'impose, etc. »

qu'a l'esprit de se garantir contre les menaces de la nature. La foi juge tout, dès lors, du point de vue du souverain bien. Donc, en toute notion religieuse, il n'y aura jamais au fond qu'un jugement téléologique. Ce n'est point l'essence des choses, c'est leur valeur réciproque et leur hiérarchie qui intéressent la foi » (p. 389). Si le fond téléologique de toute notion religieuse en constitue l'âme, *l'esprit* de la doctrine apostolique, ce sera l'Eschatologie. Or, l'Eschatologie occupe, dans le Nouveau Testament, une place envahissante. Qu'on en juge : « Le Seigneur vient, *Maran Atha;* c'était la devise de tous les premiers chrétiens. L'apôtre Paul a vécu dans cette espérance, aussi bien que l'auteur de l'Apocalypse et les rédacteurs des Évangiles synoptiques. Cette foi domine toutes les pensées comme tous les sentiments des apôtres; elle détermine et colore leur christianisme, leur théorie de la rédemption, leur morale, leur idée du salut » (p. 230). Voilà ce qui remplit les Évangiles, les Épîtres, l'Apocalypse, l'inspiration cachée qui explique les actes et les paroles de l'Église primitive, et l'on nous déclare qu'en nous attachant à l'esprit de ce christianisme-là, c'est-à-dire à son Eschatologie, nous nous affranchirons du Messianisme!... La contradiction est trop patente. Non, Sabatier n'est pas fondé à écrire que « les croyances apocalyptiques » sont un rameau artificiel du tronc chrétien; elles le sont si peu, que sa loyauté scientifique oblige notre théologien à ajouter : « On s'expliquerait mal l'unanimité de la première tradition chrétienne, dans l'attente de son retour sur les nuées, si Jésus avait professé des idées toutes contraires. Après tout, faut-il se montrer plus étonné de le voir partager sur ce point les espérances de son temps, que du fait de s'être expliqué, comme ses contemporains, certaines maladies encore mystérieuses par

des possessions démoniaques? » Autrement dit, le Maître s'est trompé, il s'est trompé sur un sujet capital, mais cette erreur n'amoindrit pas sa grandeur, car il a subi, fatalement, l'influence de son milieu.

B. — Ceci nous amène à développer la deuxième considération que l'on allègue, pour se blanchir d'avoir accusé Jésus-Christ d'erreur. Voici, en substance, le raisonnement : Jésus ne s'est pas trompé, il ne s'est pas trompé *en tant que Rédempteur,* même s'il a émis une affirmation contraire aux faits, lorsque cette affirmation s'est produite en un domaine où Jésus ne prétendait pas à l'infaillibilité. Admettons, par exemple, qu'il ait attribué à Moïse un passage qui n'est pas de lui, ou à David un psaume dont il n'est pas l'auteur; admettons même qu'il ait ignoré la sphéricité de la Terre; ses affirmations sur ces divers points constitueraient bien des erreurs, si Jésus avait eu la prétention d'être un rédacteur d'encyclopédie, mais il se bornait à être le Sauveur du genre humain. « Le Fils de l'homme est venu chercher et sauver, » et non point donner des leçons de critique biblique ou des cours de cosmographie. Faire du Christ un Pic de la Mirandole, prêt à disserter *de omni re scibili,* c'est transformer le héros des Évangiles en un pédant de collège, et méconnaître les caractères fondamentaux de la Révélation.

Ces prémisses nous paraissent justes. F. Godet écrivait en 1891 : « On demandera si, à l'égard des faits de la vie ordinaire, nous pouvons attribuer à Jésus une complète infaillibilité. Nous avons tout lieu de croire qu'il était remis, comme nous, au témoignage de ses sens, à celui des hommes, ses contemporains, et aux traditions nationales léguées par les ancêtres. Il serait imprudent de vouloir nier, chez lui, toute possibilité d'erreur sur de pareils

sujets » (*Chrétien évangélique* de 1891. — L'Autorité de Jésus-Christ). G. Godet écrivait, de son côté, la même année : « Les Évangiles n'attribuent pas à Jésus la toute-science. S'il l'eût possédée, son humanité n'eût été qu'une apparence. Jésus n'a pas possédé davantage (pendant sa carrière terrestre) la *science* que j'appellerai *moderne;* il a ignoré des choses que nous savons aujourd'hui » (*Christ, fondement de l'autorité de l'Écriture)*. Enfin, Berthoud s'exprimait, à la même époque, avec une rare félicité d'expression. « Un être moralement parfait ne peut avoir que des convictions vraies. Il ne se livre qu'à bon escient; il ne s'avance qu'à coup sûr, parce qu'il vit en pleine lumière. Il ne sera sujet à l'erreur, qu'au degré où elle est inséparable de l'ignorance. Un homme parfait sera donc susceptible de notions inexactes à l'extrême frontière de son savoir, sans que sa perfection d'homme en souffre nulle atteinte. Il recevra, sans doute, du milieu ambiant, il acceptera, sur le témoignage d'autrui, une quantité d'opinions toutes faites, de préjugés même, qu'il ne se croira pas tenu ou qu'il ne sera pas en mesure de vérifier, et qui seront comme la monnaie courante de ses rapports sociaux, mais il se gardera bien d'en revendiquer la paternité ou d'y attacher son nom, et il ne les enseignera pas *ex professo,* comme s'il en assumait la responsabilité. Il en fera, pour ainsi dire, un usage anonyme, comme d'un terrain neutre et commode où il rencontre ses semblables, de la même manière qu'il se sert constamment de la voie publique sans avoir l'idée d'y fixer son chez-soi. Au reste, ces lieux communs ne tirent pas à conséquence ; ce sont des opinions de surface, toujours révisables et qui, vraies ou fausses, ne constituent pas le trésor de ses convictions personnelles. En résumé, la sainteté du Sauveur implique son absolue

compétence dans les choses qu'il a enseignées, mais dans celles-là seulement. Lui qui n'a pas voulu se mêler de politique, bien qu'il fût roi, ni se poser en réformateur social, bien que son œuvre eût une portée sociale infinie, lui qui s'est récusé comme arbitre dans une question d'héritage, en répondant : « Qui m'a établi sur vous? » il n'est point sorti du rôle que Dieu lui avait assigné, il s'est renfermé scrupuleusement dans sa mission rédemptrice, et n'a avoué sa compétence que dans le domaine religieux et moral (*Chrétien évangélique* de 1892. — L'autorité doctrinale de Jésus).

Encore une fois, nous souscrivons à ces prémisses. Mais quelles conclusions en tirer pour ce qui regarde l'eschatologie du Maître? Rangerons-nous la Parousie éclatante parmi les « faits de la vie ordinaire? » Classerons-nous les signes précurseurs du jugement dernier parmi les données de la « science moderne? » Enfin, les prédictions du Messie lui-même sur l'établissement du Royaume de Dieu, seront-elles assimilées aux « lieux communs qui ne tirent pas à conséquence? » La théologie nous déclare que le Christ s'est renfermé, scrupuleusement, dans sa mission rédemptrice ; alors, c'est affirmer dans un certain sens que le Christ n'est pas sorti de l'eschatologie, car son activité de rédempteur, orientée tout entière vers l'avenir, avait pour devise : « Que ton règne vienne ! »

Déclarer que si Jésus a pu attribuer par erreur tout le Pentateuque à Moïse, il a dû aussi, pour les mêmes raisons, s'arroger à tort la dignité de Juge des nations, c'est un véritable sophisme. Il nous paraît, cependant, que Stapfer n'est pas loin d'établir une pareille confusion. « Jésus, dit-il, n'a aucune préoccupation critique, littéraire, historique, métaphysique. Tout cela, il l'ignore. Il accepte tous les

termes concrets et réalistes de son temps et de son peuple. Il accepte, *sans avoir même l'idée que cela puisse être discuté,* ce qui a trait aux anges et à Satan. Il admet les possessions, il ne peut pas ne pas les admettre, il n'aurait pas été de son temps. Il en est ainsi des notions eschatologiques » (p. 76). Et encore : « Jésus n'a ni critiqué, ni rejeté les croyances apocalyptiques de son peuple. *Jamais une question critique, ne s'est posée pour Jésus* » (p. 164). Et encore : « *Jamais Jésus ne s'est posé une question comme celle-ci : Telle doctrine est-elle vraie?* » (p. 328).

On voit comment Stapfer disculpe d'erreur le Seigneur. Le vent ne peut être accusé d'erreur, quand sa grande voix retentit dans la nuit; de même, Jésus était une espèce d'inconscient, une force aveugle que la pression des circonstances, et je ne sais quel instinct irraisonné, poussaient droit devant elle, à travers les ruines de la pensée. Pareil à un cheval emporté, qui galope vers la muraille où il se brisera la tête, le Christ court vers l'abîme, entraînant l'humanité à sa suite ; pour lui, la raison n'existe pas; il ne connaît que la morale et la religion, deux œillères qui l'empêchent de distinguer le monde véritable; et il se précipite, sans rien entendre, vers ce terme éblouissant qui lui donne le vertige : la destruction imminente du monde, et l'apparition du Royaume messianique. Jésus ne se demande pas une seule fois s'il dit vrai, ou s'il dit faux, en annonçant que la consommation du siècle est proche; il n'a ni le temps, ni le goût de se poser des questions doctrinales : la perspective de la fin est un irrésistible aimant qui soulève tous les Juifs, comme de la limaille de fer, et dont le formidable attrait enlève au Nazaréen la possession de soi-même.

Si Stapfer taxe de caricature ce portrait, nous en con-

viendrons avec lui ; ce n'est pas là ce qu'il a écrit, mais c'est pourtant là ce qu'il fait écrire. Voilà l'impression qui se dégage de son Messie, qui enseigne et qui prophétise, et qui ne s'est jamais posé une question comme celle-ci : « Telle doctrine est-elle vraie ? » (1)

Ne vaudrait-il pas mieux déclarer, franchement, que Jésus a pensé, et qu'il *s'est trompé* en pensant ; que Jésus a formulé des doctrines, et qu'il *a trompé,* en les professant ? Ne vaudrait-il pas mieux affirmer, ouvertement, que le Christ a erré, non seulement dans le domaine de la critique littéraire ou de l'histoire naturelle, mais sur le terrain religieux ? « Quant à ses propres idées religieuses, Jésus n'a jamais dit : Admettez-les. Rappelons quelques-unes des croyances religieuses de Jésus : nous verrons qu'elles renferment, à côté de vérités impérissables, des éléments caducs. Sur les anges, sur les démons, sur l'authenticité de la loi, sur la date de la fin du monde, il a cru, certainement, ce que croyaient les Juifs de son siècle ; mais il ne nous dit, nulle part, que pour être chrétien, il faille croire tout cela. » Tout cela ! c'est-à-dire, en ce qui regarde la fin du monde, (et non « sa date » que Jésus ignore, selon son propre aveu) tout le contenu de la Bible, toute la substance de la Révélation, tout le secret de l'histoire, tout le plan du Dieu rédempteur, le conseil éternel « dans lequel les anges mêmes désirent plonger leurs regards. »

C. — Stapfer ne soutiendrait pas les idées que nous critiquons, s'il estimait que sa théorie doit ébranler la foi en

(1) C'est la thèse du *Moralisme ;* dans leur effort légitime et béni pour évincer le RATIONALISME, les défenseurs du Moralisme risquent d'oublier les droits de la RAISON.

Jésus-Christ. Il propose donc une troisième façon d'échapper aux lugubres conséquences d'une erreur formelle dans l'enseignement du Maître. On l'a deviné par ce qui précède, ce procédé revient à dire que Jésus n'a rien enseigné du tout (1). Ou plutôt, ses enseignements importent peu, c'est à sa personne qu'il faut s'attacher. — Nous sommes les premiers à reconnaître la haute vérité que Rothe a mise en lumière, dans son immortelle étude sur la Révélation (*Zur Dogmatik);* celle-ci se meut sur le terrain moral, et non sur le terrain intellectuel; elle vise la conscience, et non le cerveau ; la Bible est une histoire, et non un recueil de *dicta probantia.* Tout cela est acquis, définitivement acquis, et l'orthodoxie rationaliste des Hollaz et des Quenstedt n'est plus qu'un mauvais rêve; qui donc, aujourd'hui, refuserait de souscrire à cette affirmation de Stapfer : « Jésus ne nous a pas apporté de listes de croyances à admettre et de dogmes à signer? » Toutefois, quand Stapfer ajoute immédiatement : « Mais il nous a dit ce que nous devions faire pour être ses disciples, » on éprouve un moment d'étonnement. En effet, la différence radicale entre la religion de Jésus et toutes les autres religions, c'est que celles-ci, sans exception, disent : « Pour être sauvé, il faut *faire,* » tandis que celle-là

(1) Sabatier essaye, aussi, de disculper Jésus d'erreur, en faisant de lui un agnostique : « Sans doute, il ne dément jamais les prédictions apocalyptiques; au contraire, il s'arroge toutes les promesses de gloire; mais c'est sous la réserve de la volonté du Père. Le presse-t-on d'une question précise sur la date de l'avénement du Messie, il répond qu'il l'ignore. » Mais alors, c'est de l'hypocrisie? L'objection paraît assez forte à Sabatier pour qu'il retire, aussitôt, l'hypothèse de l'agnosticisme, et retombe dans celle de l'erreur : « Nous parlons de réserve pieuse, non d'accommodation sceptique. Il ne faut point douter que Jésus n'ait accepté tout d'abord et partagé, au fond, les croyances messianiques » *(Esquisse,* p. 228).

dit : « Pour obtenir le salut, il faut *être.* » — Soit, nous répondrait Stapfer, il va de soi que le Seigneur, « en ne donnant pas à ses disciples des idées à admettre, mais des actes à accomplir, » n'oubliait pas que la conduite bonne découle d'un cœur régénéré. Dans sa bouche, l'appel à l'action était un appel à la nouvelle naissance. — Soit, répondrons-nous à notre tour. Mais le Seigneur n'ignorait pas davantage que s'il faut *être* pour *faire*, il faut *aimer* pour être, et que pour aimer, il faut *se confier,* et que pour croire, il faut *savoir*, oui, savoir ; savoir, tout au moins, qu'il existe une personne digne de notre confiance et de notre amour.

Or, c'est là, précisément, ce qu'on ne met pas assez en lumière. « La foi, écrit Stapfer, est indépendante des croyances historiques (1). » Mais la confiance en Jésus-Christ nous paraît fort dépendante, au contraire, d'une question historique : Jésus-Christ a-t-il existé? On écrit encore :

(1) Dans son troisième volume, que nous avons lu après avoir écrit ces lignes, Stapfer ne se lasse pas de répéter cette affirmation : « Nous n'avons nullement prétendu prouver historiquement la résurrection de Jésus-Christ... Le vrai croyant n'a pas besoin qu'on lui démontre la résurrection de Jésus-Christ par des considérations historiques. Le vrai croyant n'a pas besoin de preuves historiques. Il est croyant, parce qu'un concours de faits, concernant Jésus, provoque en lui des impressions et des sentiments dont il n'est pas le maître. » Des *impressions!* des *sentiments!* Cela suffit pour le dressage d'un animal savant; mais un chrétien ne renonce pas à l'intelligence. « Si on me demande pourquoi je suis chrétien, je répondrai que c'est à cause de *l'impression* que m'a faite Jésus-Christ. » C'est ainsi que tel enfant hospitalisé vous répondrait *mutatis mutandis* : Si je suis devenu ce que je suis, c'est à cause de la frayeur que m'a causée un épouvantail. Il est vrai que Stapfer ajoute, immédiatement : « Jésus-Christ s'impose à moi dans l'ensemble de son enseignement. Il y a un élément intellectuel inévitable, dans l'expérience religieuse. » Nous ne nous chargeons pas de concilier ce Post-Scriptum avec tout ce qui précède.

« La foi en Jésus-Christ peut vivre, se développer et triompher, quelles que soient les idées dogmatiques. » Quoi ! même si j'estime qu'il n'y a point de Dieu?... Et Stapfer ajoute : « C'est la foi indépendante des croyances, dont on a souri parce que l'on ne savait pas ce que c'était. »

En définitive, écrit notre auteur : « Jésus ne réclame qu'une chose : c'est qu'on vive et qu'on meure pour lui, qu'on s'unisse à lui par une foi vivante et profonde, par un acte moral, qui lie l'être tout entier. Le reste importe peu. » Mais le reste, c'est tout; c'est la réponse à cette question : « Qui disent les hommes que je suis? » De deux choses l'une; ou Jésus est mort et enterré, ou il vit à l'heure actuelle. — Dans le premier cas, inutile d'ajouter qu'une « foi vivante » ne s'attache pas à un cadavre. Dans le second, nous n'accorderons pas davantage une « foi profonde » à l'être surnaturel qui croyait, il y a 2.000 ans, que les jours du monde étaient comptés, et qui est plongé depuis vingt siècles, à mesure que la démonstration de son erreur colossale se prolonge, dans un inénarrable et tragique étonnement.

Mais ces questions, nous dit-on, vous ne devez pas les poser, croyez seulement en Jésus-Christ; ensuite, vous vous demanderez en qui vous avez cru. « L'homme qui se noie, se cramponne à son sauveur; et, ensuite, quand il est sauvé, il peut se poser des questions sur son sauveur; mais il a commencé par avoir confiance en lui. » C'est ce qu'il est permis de contester; avant d'entourer de ses bras le corps qu'il rencontre sous les flots du Gange, infestés de monstres, un Hindou qui se noie prend le temps de se demander s'il embrasse un être humain ou un caïman.

Stapfer emploie une autre comparaison. Un enfant croit en son père avant de se faire « une doctrine sur son père, »

et sans « croire, nécessairement, ce que son père pense sur lui-même. » D'abord, parce qu'il l'ignore; ensuite, parce que « son père peut se prendre pour un génie et se tromper; » enfin, parce qu'il ne peut savoir de son père que ce dont il a fait l'expérience, c'est-à-dire que son père le garde et le nourrit. « Il sent instinctivement que sa confiance en son père est bien placée; voilà tout. Ce qui est en dehors de cette expérience, il ne peut le savoir. Une vérité qui n'a été ni expérimentée, ni vécue, reste hors de nous. Elle est pour nous comme si elle n'était pas. » Mais en quoi cette comparaison s'applique-t-elle aux rapports de l'âme humaine avec le Christ? D'abord, nous savons ce que Jésus a pensé de lui-même; Stapfer, il est vrai, écrit : « Quand Jésus demande de croire en lui, veut-il dire, par là, croire ce qu'il a pensé sur lui-même? Non pas. » Mais c'est précisément le point en litige. Affirmer que Jésus ne nous demande pas de croire sur lui ce qu'il pensait personnellement, parce qu'un enfant, « la plupart du temps, ne sait pas ce que son père pense sur lui-même, » c'est répondre à la question par la question.

Cependant, on insiste. Le père a beau s'expliquer sur lui-même, « il peut se prendre pour un génie et se tromper. » Donc, Jésus a pu se prendre pour ce qu'il n'était pas. Encore une fois, nous prétendons que c'est répondre à la question par la question même. Quoi! le Fils de Dieu a pu s'égarer sur sa véritable dignité, parce que Durand ou Bertrand, pères excellents, sont des gens faillibles? Nous ne comprenons même pas l'argument. — On insiste toujours : un père, même infaillible, révélerait inutilement quel il est, parce que son fils « ne peut savoir une vérité non expérimentée. » Comment donc! Si mon père me déclare qu'il est commerçant, général, ou empereur, et

qu'on me demande ensuite : « Que fait votre père? » — mon devoir sera de répondre : « Je l'ignore, car une vérité qui n'a été ni expérimentée, ni vécue, reste hors de moi? »

Et pourtant, répliquerait Stapfer, vous admettez bien qu'une pareille vérité « est pour nous comme si elle n'était pas. » — Dans certains cas, oui; avec la restriction « pour nous; » ainsi, l'anneau de Saturne est comme s'il n'était pas, pour un idiot; mais son ignorance ne change rien à la configuration objective des corps célestes, et l'anneau existe pour l'astronome et pour Dieu. Mais la comparaison qu'emploie notre théologien, en se plaçant dans le domaine de la famille, c'est-à-dire sur le terrain moral, nous interdit d'accepter sa conclusion. Une vérité énoncée *par le père* serait, *pour le fils,* comme si elle n'était pas ! Alors, de quel droit nous parle-t-on de la « confiance, » de la « foi, » de la « soumission, » de « l'obéissance, » d'un enfant « disciple de son père, » et qui « croit à son autorité? » Il y croit, comme un voyageur croit à celle d'un aubergiste consciencieux qui lui procure bon souper, bon gîte et le reste; ce fils considère son père comme celui qui « le garde et lui donne la nourriture de chaque jour; » mais, dès que son père veut parler à sa raison et à son âme, le fils met son doigt sur ses lèvres, ou l'écarte d'un geste significatif : « Attendez que je sois en âge de réfléchir, alors je pourrai conclure tout seul, de ce que je saurai et de ce que j'aurai vu, qui vous êtes! »... Oublions-nous, peut-être, la parole célèbre des réformateurs : *Christum cognoscere, est beneficia ejus cognoscere?* Loin de là; mais tous les bienfaits du Sauveur sont contenus dans le don de sa propre personne, le « don de Dieu; » et le don de Dieu, c'est Dieu se donnant. Ignorer cela, ce n'est pas esquiver

un dogme, c'est échapper à la guérison, c'est rester « pauvre, aveugle et nu, » à côté du Libérateur souverain dont on ne peut, en réalité, *connaître,* c'est-à-dire *posséder* les bienfaits.

Enfin, notre dernière objection au parallèle établi par Stapfer, c'est que les rapports de fils à père appartiennent au domaine de la *nature,* tandis que les rapports du chrétien avec le Christ appartiennent au domaine de la *grâce.* Stapfer n'a pas à se poser le problème suivant : « Comment établir des relations entre le père et son enfant? » car elles s'imposent par la force des choses, elles sont *là.* En est-il de même des relations entre l'âme et le Rédempteur? Elles n'existent pas, il faut les créer. On nous dit : le disciple commence par donner sa confiance au Maître, sans plus. Mais comment sait-il que ce Maître existe? Il a disparu depuis deux mille ans. Admettra-t-on l'hypothèse d'une vision surnaturelle? Alors, avant de croire, le disciple a vu, il a appris, il a acquis une certaine notion qu'il ne possédait pas auparavant. Que si l'on rejette une invraisemblable hypothèse, il faut recourir à l'éducation par la famille ou par l'Église, par la parole ou par le livre, par l'image ou par le rite. Et ici encore, la foi au Seigneur sera la conséquence d'un enseignement.

Nous concluons qu'on ne parviendra jamais à effacer, pour la pensée chrétienne et pour la piété, les conséquences d'une erreur fondamentale dans les enseignements de Jésus-Christ; lorsqu'on songe au rôle qu'il s'attribue dans le Royaume messianique, il est évident que si son eschatologie est fausse, sa christologie l'est également. En face de ces résultats terribles, on recule instinctivement, et plutôt que d'enlever au Maître sa couronne, on se résout à éteindre l'auréole des apôtres. — Mais nous avons constaté qu'il

est malaisé de convaincre les disciples d'erreur (1); les efforts tentés dans cette intention reposent, en définitive, sur un apriorisme controuvé, sur un idéalisme philosophique auquel répugnent, invinciblement, et la lettre et l'esprit de la Bible; au point que Weiffenbach écrit : « Erreur des disciples? Erreur du Maître? Si, réellement, il n'y avait

(1) Dorner a établi une discussion serrée sur les conséquences d'une erreur, soit dans l'enseignement du Maître, soit dans l'enseignement des disciples : « Si le discours eschatologique est parfaitement obscur, et s'il est impossible de distinguer entre la ruine de Jérusalem et celle du monde, il faut attribuer pareille confusion, soit au Christ, soit aux apôtres. Si Jésus est tenu pour l'auteur de ce désordre, ou bien il n'a pas *su* le vrai, ou bien il a *vu* faux, car nul n'estime qu'il ait *su* vrai et *dit* faux. Mais d'abord, s'il a mêlé dans son discours des choses qui lui apparaissaient rapprochées par l'effet de la vision prophétique, s'il a parlé indistinctement, tantôt de Jérusalem, tantôt de la fin du monde, on lui attribue une prophétie qui ne révèle rien. Elle est oiseuse pour ne pas dire erronée, et de telle nature qu'elle empêche la connaissance du vrai. Il y a, en effet, une grande différence entre ignorer le jour du jugement, et ne pas savoir si certains événements annoncés ont trait à la destruction de Jérusalem ou au jugement dernier. Si le Christ ignore à laquelle de ces crises appartient chacun des événements qu'il prédit, il n'a pas su non plus la nature intérieure de ces événements; car la nature de chaque événement est déterminée par la nature du fait général dont il est une partie. Considère-t-on Jésus comme un simple devin? Avait-il des choses futures une connaissance telle, que tous les objets tombant sous son regard restassent isolés, sans être reliés par une idée supérieure du monde et de l'histoire? Alors, il n'est pas le *prophète* par excellence; encore une fois, il n'est qu'un *devin,* qui prévoit les tremblements de terre, et autres détails, mais qui ignore l'essentiel, c'est-à-dire la liaison téléologique de chaque chose avec le caractère interne de son Règne. Connaissant les événements, il n'en connaissait pas l'ordre; mais comme il prétendait, précisément, dégager cet ordre, il n'a pu, sans péché, donner pour certain un enchaînement incertain, une *conjecture* pour une *prophétie* (Mat. *24*/34 et 35). — D'autre part, si le Christ voyait les événements hors de leur situation dans l'ensemble, on aboutit à l'hypothèse qu'il s'est trompé; privé de toute certitude interne, il aura propagé l'erreur avec assurance. S'il fallait s'en tenir

pas de moyen terme entre ces deux affirmations, eh bien! si dur que cela nous paraisse, il faudrait opter pour le second terme de l'alternative, car c'est de ce côté-là que penche la balance des arguments historiques. *Amicus Plato, magis amica veritas!*

Ce moyen terme, heureusement, existe. Examinons les solutions proposées.

à cette opinion, toute la question eschatologique s'évanouirait, et l'on renoncerait à d'absurdes études; car la *religion* chrétienne cessant d'exister, bien vaine serait la *théologie* chrétienne. — Pour disculper le Christ, il est vrai, on accuse les disciples. Il faudra donc avouer que, par un long discours, le Seigneur a voulu instruire ses apôtres et l'Église des choses finales (Marc *13*/37), mais que le succès n'a pas couronné ses désirs, qu'il a parlé pour rien, et que l'illumination du Saint-Esprit, elle-même, n'a pas dégagé les disciples de leurs ténèbres. Quoi! ce sont là les hommes que le Christ a choisis! Non seulement ils ne transmettent pas au monde la vérité, mais ils enseignent des erreurs! Alors, c'est sur leur Maître lui-même que retombe le soupçon d'impéritie ou d'impuissance; et nous revenons, ainsi, à l'hypothèse que nous avons écartée tout à l'heure. »

CHAPITRE HUITIÈME

APPLICATION DES PRINCIPES D'INTERPRÉTATION

TROISIÈME QUESTION :

UNE SYNTHÈSE EST-ELLE POSSIBLE ?

1. *Hypothèse de Weiffenbach.* — D'après ce théologien, le retour de Jésus est un fait matériel, mais c'est en même temps un événement imminent, et Jésus ne s'est pas trompé en le considérant comme tel, pour la bonne raison qu'en parlant de son retour, il parlait de sa résurrection.

Schleiermacher avait déjà fait observer *(Der christliche Glaube,* 1835, vol I, p. 484) que le Christ, après sa résurrection, n'annonça plus son retour; ne serait-ce point parce qu'il établissait, en lui-même, une étroite relation entre les deux termes? — Remarquons, en passant, que l'affirmation de Schleiermacher contredit deux textes précis; l'un de Luc : « Après avoir souffert, Jésus, pendant quarante jours, apparut aux disciples, *leur parlant des choses du Royaume de Dieu* » (Actes *1*/3) — l'autre, plus frappant encore, quand on songe qu'il est emprunté à l'évangile de Jean : « Jésus lui répondit : Si je veux qu'il demeure *jusqu'à ce que je vienne,* que t'importe? » (*21*/22)

Weisse *(Die evangelische Geschichte)* prolongea les lignes

tracées par Schleiermacher. S'il est un fait avéré, d'après lui, c'est que Jésus n'a pu prédire sa résurrection avec la clarté que lui prêtent les Évangiles, sans quoi, les disciples n'auraient pas été surpris qu'il apparût après sa mort; en réalité, il annonça, sous une forme générale, que son supplice, loin d'interrompre son œuvre, lui communiquerait un élan irrésistible. A la vérité, cette même conviction triomphale se faisait jour, dans les affirmations qui ont servi de base à l'attente apostolique du retour sur les nuées; c'est qu'en effet, une seule et même idée gît à la racine des deux séries de déclarations. En définitive, les disciples auraient été victimes d'une double erreur : ils n'attendaient pas la résurrection... et Jésus ressuscite! Ils attendaient la Parousie... et le Fils de l'homme n'apparaît pas dans les airs!

Mais les conclusions de Weisse reposent, avant tout, sur une analyse de la conscience messianique du Maître. Et Holtzmann a raison d'écrire : « Les prédictions de Jésus relatives à sa résurrection et à sa Parousie, s'expliquent, assurément, par le pressentiment que son activité personnelle dépassera les bornes de son ministère terrestre. Toutefois, la relation réelle entre les deux ordres de prédictions est loin d'être élucidée. » C'est cette relation que Weiffenbach essaye de mettre en lumière.

a) Constatons d'abord, dit-il, que les prédictions de la Parousie appartiennent toutes aux derniers temps de la vie du Maître. — Mais que penser, alors, de Mat. *10*/23 et *13*/37 à 43? — Réponse : ce sont des *anticipations,* des *anachronismes;* sans quoi, le premier passage constituerait un *non-sens historique.* D'ailleurs, le second, sous sa forme actuelle, est inauthentique.

b) Les prophéties de la résurrection coïncident, chrono-

logiquement, avec celles de la Parousie. — Cela n'est pas difficile à démontrer, une fois qu'on a déblayé le terrain d'après la méthode exposée plus haut. C'est sur le chemin de Césarée que se serait produite, pour la première fois, la double prédiction. Il est piquant de constater que Weiffenbach, pour les besoins de sa cause, affirme que le passage Marc *8*/33 à 38 forme un tout cohérent, tandis que ce même morceau est l'un de ceux que le pilon de Haupt concasse avec le plus de minutie.

c) L'idée de la Parousie est étroitement liée à celle de la mort, c'est le son et l'écho. Ainsi dans Luc *17*/24, 25 : « Comme l'éclair brille, ainsi sera le Fils de l'Homme en son jour. Mais il faut, premièrement, qu'il souffre beaucoup. » Donc, si l'idée de la mort est liée tantôt à celle de la Parousie, tantôt à celle de la résurrection, deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles ; la Parousie n'est autre chose que la résurrection, et les deux formules désignent une seule et même *restitutio in integrum.*

Le malheur, c'est qu'on néglige de démontrer comment et pourquoi le passage cité exclut la réalité de la résurrection. N'est-il pas évident que le terme « souffrir » décrit tout le drame de la Passion, depuis Gethsémané jusqu'au jardin de Joseph d'Arimathée?

d) Les passages contraires à l'opinion de Weiffenbach doivent être écartés (1). — Inutile d'insister; c'est le procédé de la tonsure; on couvre ce que l'on veut conserver, et l'on rase le reste. Résultat : un blanc. Si vous

(1) Par exemple : Actes *1*/6, 7, est un passage qui appartient à tel ou tel discours, prononcé avant la Résurrection. Et si Luc l'avait laissé de côté dans l'Évangile, c'est qu'il se réservait de l'employer, autre part, en en modifiant le sens (Sic ! p. 296).

alléguiez certains textes, le critique vous répondrait tranquillement : Je les ai coupés.

Puisque Weiffenbach nous promettait une démonstration *exégétique*, nous laisserons de côté ses remarques personnelles en faveur d'une identité primordiale entre les prophéties de la résurrection et celles de la Parousie. En voici le schema. Il est évident (entre autres exemples) que Pierre n'aurait pas renié son Maître, si celui-ci avait clairement prédit sa résurrection. Si Jésus n'a pas même prédit clairement sa résurrection, il n'a pas pu, à plus forte raison, prédire clairement sa Parousie ; d'autant plus qu'il y aurait eu contradiction, dans son esprit, entre la certitude fatale de sa mort, et la certitude glorieuse du retour sur les nuées, etc. Ce sont bien là, en style de l'École, des appréciations « subjectives, » et qui échappent à l'examen scientifique.

Telle est l'hypothèse de Weiffenbach. A l'établir, il a consacré un volume de 424 pages in-octavo. Ce qui n'empêche pas Keim d'écrire : « Weiffenbach *irrt.* » Voilà son verdict sur celui qui salue en lui un « maître en Israël. » Bovon écrit, de son côté (*Théologie du Nouveau Testament*, 462) : « Quelque ingénieuse que soit cette solution, il me semble difficile de la considérer comme tenant un compte exact de toutes les données du problème (cf. Wendt II-544). On ne comprend guère comment les premiers chrétiens en sont venus (1) à dédoubler, en deux courants si nette-

(1) Ils y sont venus, parce que le Maître les y a conduits. « Les apôtres, écrit Lange, durent apprendre à établir une distinction entre la Résurrection et le Retour du Seigneur, c'est-à-dire : Zwischen seiner principiellen, *persönlichen* Verherrlichung für die Seinen — und seiner *peripherischen, kosmischen* Verherrlichung für die Welt » (Herzog : *Encycl.* — Wiederkunft).

ment tranchés, le cycle d'enseignements que ce savant déclare identiques à l'origine. Est-il possible, d'ailleurs, de contester que Jésus ait prévu la ruine de l'état juif, et qu'il ait entretenu les siens du jugement qui doit marquer la fin du monde? On sait avec quelle douleur il constate l'incrédulité de son peuple, triste prélude de la catastrophe qui doit venir (Mat. *21*/42-44; *23*, /37-39). Et quant au grand triage final, n'est-il pas affirmé dans les paraboles les plus authentiques sorties de la bouche du Maître? (Mat. *13*/39-43, 49, 50). Or, puisque Jésus a prédit ces deux événements, il est naturel qu'il les ait mis en rapport. »

Nous n'oublions pas qu'en rejetant l'hypothèse de Weiffenbach nous nous réduisons, suivant lui, à choisir entre Charybde et Scylla. A nos yeux, cette conviction communique un intérêt solennel aux longues discussions de notre exégète. Que l'Esprit de Dieu nous préserve, nous-même, d'étouffer la voix qui se fit entendre à Moïse en ces mots : « Ote tes souliers de tes pieds, car le lieu sur lequel tu te tiens est une terre sainte. » — Fort heureusement, nous croyons que le critique se trompe en ses fâcheux pronostics; et nous estimons qu'on peut, malgré tout, sans le suivre lui-même, échapper aux périls qu'il nous signale.

Rappelons quel est le nœud de la question eschatologique; en définitive, c'est le mot εὐθέως dans Mat. *24*/29. Les uns disent : Jésus ne s'est pas trompé, car il annonçait l'imminence de sa venue spirituelle. Les autres disent : le Christ s'est trompé, car il prédisait son retour matériel. Weiffenbach dit : il s'agit bien, dans l'Évangile, d'une Parousie objective, mais elle s'identifie avec la résurrection ; toutefois, comme je ne pourrais démontrer cette identité si le v. 29 était authentique, j'affirme que nous possédons

là un fragment d'apocalypse juive. Or, l'hypothèse de l'apocalypse frauduleuse, insérée dans le discours par contrebande, est loin d'avoir rallié tous les suffrages, et pour cause (1). Haupt, par exemple (p. 33), déclare que tout le passage est incompréhensible, dès que l'on en place la composition à l'époque de la guerre juive. Car alors, que signifie l'exhortation : « Priez pour que votre fuite n'arrive pas en hiver, ni un jour de sabbat? » Si le βδέλυγμα était déjà en vue (v. 15), la seule conclusion à en tirer était : Fuyez! et choisissez bien votre moment, sans quoi les empêchements sus-mentionnés vous arrêteront. L'exhortation à la prière implique l'éloignement des périls redoutés. De plus, une exhortation de ce genre est sans analogie avec le ton ordinaire des apocalypses; sans compter que la mention du Sabbat se comprend, parfaitement, dans la bouche de Jésus. Enfin, pourquoi le Seigneur n'aurait-il pas annoncé que la Parousie serait précédée d'une détresse extraordinaire?

Mais alors, si l'on ne peut effacer du texte le mot εὐθέως, il continue donc à se dresser comme un écueil redoutable pour la barque des exégètes! Admirons, ici, l'ingéniosité de Kienlen (*Die eschatologische Rede Jesu.* — *Jahrbücher für deutsche Theologie,* 1869. — Cf. aussi son *Commentaire historique et critique sur l'Apocalypse de Jean,* 1870). Il fait remarquer que le discours eschatologique, dans le troisième Évangile, contient cette phrase : « Mais ce ne sera pas sitôt

(1) Cela n'empêche pas de Faye d'écrire : « Comment ne pas admettre qu'il se mêle au discours eschatologique de Jésus les fragments d'une petite apocalypse juive. D'où viennent-ils? Faisaient-ils partie d'un écrit plus considérable? Les a-t-on empruntés à un feuillet détaché de prophétie apocalyptique, qu'on se passait de main en main? Autant de suppositions également vraisemblables » (op. cit. p. 35).

la fin » (*21*/9). Donc « il faut choisir : Jésus-Christ n'a pu dire que l'un des deux, soit εὐθέως, soit οὐκ εὐθέως. » Or, comme Matthieu est seul à reproduire le premier de ces termes, et que cette expression, au surplus, est en contradiction avec le v. 14 du même chapitre : « εὐθέως est faux, et Jésus-Christ, ou bien n'a rien dit de ce genre, ou il a dit : οὐκ εὐθέως. » — Mais comment peut-on comparer Luc *21*/9 avec Mat. *24*/29 ? Le parallèle n'aurait de valeur que si l'on opposait au fameux passage de Matthieu le passage correspondant de Luc, à savoir le v. 25. Et de plus, comment expliquer la métamorphose du οὐκ εὐθέως en son contraire? Kienlen répond que Matthieu avait écrit οὐκ, et qu'un copiste a laissé tomber la négation. « On nous dira, ajoute l'auteur, que ce sont là des hardiesses de critique intolérables... » *Habemus confitentem reum;* l'exégète s'est exécuté lui-même.

Et que penser de Glass, qui essaie de fléchir le sens du mot εὐθέως en s'appuyant sur Mat. *13*/5, si bien que *aussitôt* marquerait un retard ! D'autres, au nom des passages Jean *6*/21, Actes *12*/10, Apoc. *4*/2, donnent à εὐθέως le sens de : *à l'improviste,* et le passage signifierait : Quel que soit le moment où éclateront les événements annoncés au v. 29, ils arriveront tout-à-coup. Scheibel renvoie à la manière divine de calculer, parce que, pour Dieu, mille ans sont comme un jour. Kœstlin estime que le vocable εὐθέως... laisse une latitude d'une dizaine d'années. Bengel accepte le sens de *aussitôt,* mais de telle sorte que cette expression embrasse tout l'espace entre la ruine de Jérusalem et la fin du monde; et il paraphrase ainsi : « De iis quæ *post pressuram dierum illorum,* delendæ urbis, evenient, *proximum,* quod in præsenti pro mea conditione commemorandum et pro vestra capacitate exspectandum venit, hoc *est, quod sol obscurabitur.* » On avouera que Bengel a raison d'ajouter :

« Talibus in locis est prophetica (ut beatus Antonius appellabat) nubecula. » Olearius a essayé de lire : « Après la tribulation de ces jours-là, le soleil sera *aussitôt* obscurci. » Weber s'en réfère à l'obéissance de l'aigle aux ordres divins, d'après Job 39/30, et propose de lire : « Où que soit le cadavre, là s'assembleront les aigles aussitôt. » Il est vrai qu'il faudrait alors déplacer, au v. 29, la particule δὲ et la transporter après μετὰ. Olshausen suppose que Jésus avait fait, en lui-même, cette restriction : « Tout cela arrivera aussitôt, à moins que les hommes, par une repentance sincère, ne détournent la colère de Dieu... » Et ainsi de suite.

2. *Hypothèse de Scherer.* — Puisqu'on ne peut, ni gratter le mot εὐθέως, ni, ce qui revient au même, le faire précéder d'une particule négative, ni le déplacer, ni le déformer, ni lui arracher des aveux par la question, le problème paraît insoluble. Et cependant, il nous semble que Scherer en a préparé la solution (*Ueber Jesu Weissagungen vom Ende — Strassburge Beiträge zu den theologischen Wissenschaften,* 1851. — 2e vol., p. 83) : « Jésus, écrit-il, a réellement annoncé qu'il reviendrait, et cela dans le sens *historique,* nous dirions même *physique,* du mot. » De même, il est impossible d'échapper à la signification littérale des passages qui annoncent la Parousie : il ne s'agit là, ni de la mort des individus, ni d'un retour purement spirituel, car les développements progressifs de l'Évangile ne peuvent être comparés à la brusque irruption d'un voleur pendant la nuit. Enfin, il ne s'agit pas non plus d'une révélation invisible du Seigneur, coïncidant avec la ruine de Jérusalem ; car cette catastrophe n'a nullement été inopinée, et elle n'a pas amené une séparation définitive des bons et des méchants.

Alors, que faire du passage qui annonce l'échéance de la Parousie pour une date déterminée? L'exégèse démontre que Jésus a parlé de son retour en un double sens : d'abord, au sens *propre* (Parousie eschatologique, une catastrophe objective); ensuite, au sens *figuré* (Parousie spirituelle, règne de l'Évangile). Les deux concepts ne se laissent pas fondre en un seul; leur unité doit être cherchée dans un troisième concept.

Or, il ressort de Mat. 26/64 (la confession devant Caïphe) que le retour de Christ est, essentiellement, une manifestation du pouvoir séparatif de l'Évangile, manifestation de jugement, aboutissant d'une part à la condamnation, pour ceux qui rejettent le salut, aboutissant d'autre part à la gloire, pour le Seigneur et les siens. A ce compte, Jésus est déjà revenu plus d'une fois, et il reviendra encore plus d'une fois, dans toutes les grandes crises religieuses de l'histoire. « Et la Parousie, au sens propre du mot, ne sera que l'épanouissement de ce développement, la dernière scène de ce drame grandiose, le suprême jugement, le triomphe de Christ ; » de même que le Royaume de Dieu, dans l'avenir, sera la forme définitive et parfaite du Royaume actuel encore imparfait. Il ressort, de là, que la destruction de Jérusalem apparaissait au Messie, d'une manière toute particulière, comme une des phases de sa Parousie spirituelle; et il est naturel que, dans le discours eschatologique, Jésus ait relié le jugement sur Jérusalem et le jugement dernier. On comprend, de plus, comment Jésus a pu parler de ces deux parousies, en employant des expressions et des images semblables ou analogues.

Toutefois, les auditeurs du Seigneur ne comprenaient pas — et pour cause! — que le langage du Maître était *symbolique,* lorsqu'il faisait mention de son retour invisi-

ble. Et cela d'autant moins, que l'eschatologie populaire considérait la destruction de la ville sainte, comme une des *dolores Messiæ,* c'est-à-dire comme l'un des signes précurseurs de la Parousie imminente. Cette propension à réunir chronologiquement les deux événements, formait en eux une atmosphère intellectuelle particulière, laquelle déformait les rayons émanés de l'enseignement du Maître. Ce que Jésus reliait *spirituellement,* fut relié par ses disciples *objectivement;* de là, l'incohérence du discours eschatologique sous sa forme actuelle. La preuve que cette forme n'est pas primitive, c'est qu'on retrouve encore dans les documents deux dates contradictoires, dont la coexistence est impossible à justifier dans l'état actuel des textes, mais qui s'expliquent suffisamment, si l'on se rappelle que Jésus avait disjoint ce que les évangélistes ont réuni. L'une de ces dates est relative à la parousie spirituelle : « Cette génération ne passera pas, avant que ces choses n'arrivent. » L'autre date est relative à la parousie eschatologique, enveloppée dans les voiles d'un impénétrable avenir.

En résumé, « nous reconnaissons franchement l'erreur de la tradition, et nous renonçons à défendre l'intégrité du texte. Il faut bien avouer, en effet, que Matthieu parle d'une seule et unique Parousie; et si l'on admet notre hypothèse, il faut admettre en même temps que l'évangéliste, et tous les apôtres, n'ont connu, espéré, prêché qu'une seule Parousie. »

Tel est l'exposé d'une théorie remarquable à beaucoup d'égards. Scherer a rendu un grand service à l'eschatologie, en démontrant qu'il n'y a nulle contradiction entre la parousie spirituelle et la parousie concrète. Strauss, lui-même, fait observer que, dans la parabole de l'ivraie, le lent développement des semences n'empêche pas la

moisson de survenir brusquement. Et Weizsäcker écrit avec justesse : « Jésus, dit-on, en annonçant son retour personnel, se mettrait en contradiction avec la nature toute spirituelle de son Royaume. La question se pose bien autrement; et il faut se demander, au contraire, si la prédication du Royaume n'a pas, pour base unique, la pensée que le présent tout entier est l'acheminement à un avenir de gloire. Même à ce point de vue, Jésus ne s'est jamais démenti : c'est par la vie qu'il a commencé, et non par le dogme; car sa dignité, dans l'avenir, n'est que la conséquence nécessaire de la dignité qu'il possède, vivant, dans le présent. » Ces observations nous paraissent exactes; et malgré Schmoller *(Die Lehre vom Reiche Gottes in den Schr. des N. T.)*, malgré J. Weiss *(Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes)*, malgré Wabnitz *(L'idéal messianique de Jésus)*, et d'autres théologiens, nous ne pensons pas que l'on doive convertir la notion évangélique du Royaume en un concept purement eschatologique (cf. plus bas, chap. XII). Dans cette hypothèse, déclare Haupt, il est impossible de rendre justice à certains textes. Jésus, par exemple, a dit : « *Si c'est par l'Esprit de Dieu que je chasse les démons, le Royaume de Dieu est donc venu vers vous* » (Mat. *12*/28). « Ce passage, écrit Stapfer, après Wabnitz (1), signifie seulement que le Royaume est imminent; ἐφ'ὑμᾶς exprime une menace : le Royaume vous menace de ses châtiments » *(Jésus-Christ pendant son ministère,* p. 218). Il est difficile de souscrire à cette conclusion, si l'on se rapporte au sens du verbe φθάνω; la version *prævenio, anteverto* s'impose dans 1 Thess. *4*/15, et donne beaucoup de force au passage

(1) *Idéal messianique,* p. 49.

1 Thess. 2/16 : *præter opinionem ira eos supervenit.* Aussi, la véritable traduction de notre texte pourrait être celle de Grimm : *pervenit ad vos Regnum Dei citius quam opinati estis.* Le v. 29 n'affirme-t-il pas que Satan est déjà vaincu? Tout le raisonnement se concentre, en effet, dans cette alternative : ou Royaume de Satan, ou Royaume de Dieu. Si donc le premier est entamé par les incursions victorieuses du Messie, c'est que le Royaume divin est déjà établi, ici-bas. Cela ne supprime, en rien, la réalité du Royaume eschatologique; partout où le Royaume est présent, fût-ce en germe seulement, il est présent aussi (virtuellement) dans sa fleur; et la personne du Fils de l'homme constitue la vivante synthèse des deux concepts. Nous ne pouvons assez nous répéter sur ce point, et cette répétition fait notre force. Toute l'eschatologie chrétienne, en dernière analyse, se résout dans l'affirmation que Jésus vit; il vit, donc il règnera; et celui qui vit à l'heure actuelle, c'est celui qui a vécu; alors, aussi, il portait en sa personne, de lieu en lieu, le Royaume et ses destinées. La notion même d'un Sauveur est eschatologique, puisque « nous ne sommes sauvés qu'en espérance, » soit comme individus, soit comme race.

Un autre texte, qu'il est difficile d'interpréter uniquement au point de vue eschatologique, c'est Mat. *11*/12 : *Le royaume des cieux se prend par violence.* « Dans ce texte difficile, écrit Wabnitz, le terme βιάζεται est évidemment employé dans un sens proleptique..... Si l'exégèse moderne tenait sérieusement compte de la signification essentiellement proleptique d'une foule de *présents,* dans nos Évangiles et dans le Nouveau Testament tout entier, elle amènerait une véritable révolution dans nos conceptions ordinaires, sur certains points très importants de la théologie » (*Idéal*

messianique, 48, 44). Nous ne méconnaissons pas la portée de cette intéressante observation; mais qui ne voit les dangers afférents à l'usage exégétique de la prolepse? C'est encore là une de ces trappes complaisantes qui engloutissent, à point nommé, les objections récalcitrantes. En lisant le « Nouveau Testament tout entier » sous un jour proleptique, le romanisme aurait beau jeu pour démontrer à Calvin que l'assurance actuelle d'un pardon immédiat est illusoire, et que le pécheur ne saurait s'emparer, dès ici-bas, de la vie éternelle. « Priez pour lui! Priez pour elle! » Cette adjonction mélancolique à certaines lettres de deuil, se justifierait par la prolepse. — Sans recourir à celle-ci, Weiss voudrait que notre texte fît allusion à un mouvement révolutionnaire qui aurait commencé avec le Baptiste, et qui aurait eu pour but l'établissement du Royaume par la violence. Mais c'est seulement après la multiplication des pains qu'une agitation messianique se laisse constater, et cela, sans nul caractère révolutionnaire. — Hofmann se reporte au passage parallèle de Luc (*16*/16) πᾶς εἰς αὐτῆν βιάζεται, et prend le verbe au passif : « Chacun est contraint d'y entrer. » Mais, à moins de recourir encore à la prolepse, cette contrainte suppose la présence du Royaume où l'on est introduit par force. — Il semble, pourtant, que le contexte est assez clair : « Jusqu'à Jean, la loi et les prophètes. Depuis lors, le Royaume de Dieu est évangélisé, et tout homme y entre par violence. » Qu'est-ce que cette prédication du Royaume? En est-ce la prophétie? Mais puisque Jésus oppose l'ancienne alliance à la nouvelle, et puisqu'il caractérise la première par la prophétie, la dernière doit, au contraire, se distinguer de la précédente sur ce point particulier. « Ici, écrit Haupt, annoncer le Royaume, c'est annoncer son entrée en scène. » Du reste, l'opposition entre la prédiction et l'accomplisse-

ment est plus marquée, encore, dans le passage parallèle de Matthieu.

Pour démontrer que la notion du Royaume n'est pas purement apocalyptique, Haupt s'appuie encore sur Mat. *11*/4-6. Le Baptiste ayant demandé si Jésus était bien le Messie, celui-ci s'applique à lui-même la prophétie d'Ésaïe (*35*/5, 6); il affirme, par là, que le Royaume existe. Et comment en douter lorsqu'on rapproche d'Ésaïe *61*/1 la formule : « les pauvres sont évangélisés? » Dans Luc *4*/18, 21, Jésus déclare, en effet, que le prophète a parlé des choses qui s'accomplissent, maintenant, autour du Nazaréen ; car, prétendre que celui-ci annonçait simplement aux pauvres une consolation future, c'est le rabaisser au niveau des prophètes. — En résumé, les aspirations de l'ancienne alliance ont trouvé leur satisfaction en Jésus ; voilà le sens de toute la péricope. Nous souscrivons à ces résultats, à la condition qu'en disant : « Le Royaume était accompli en Jésus, » — on n'oublie pas d'ajouter que le Christ lui-même, dans un certain sens, n'était point parvenu à son propre accomplissement ; il n'avait pas donné, et il n'a pas donné, actuellement, toute sa mesure. L'avenir seul, montrera ce qu'il est.

Envisagés sous cet angle-là, certains passages que les uns rangent parmi les passages eschatologiques peuvent être classés différemment : « Avec quelle difficulté ceux qui ont des richesses entreront dans le Royaume de Dieu ! » (Marc *10*/23). Ce verbe au futur, observe Haupt, peut s'expliquer, ici, par le simple fait que les riches en question sont en dehors du Royaume, et que leur entrée, par conséquent, appartient à l'avenir. De même, ajoute Haupt, le cri : « Le Royaume est proche ! » (Mat. *4*/17) ne signifie pas, nécessairement : *La fin du monde est imminente;* car Jésus peut vouloir dire, que l'établissement du Royaume sera le résultat

prochain de son activité commencée. — D'autres passages, au contraire, qui paraissent favorables à l'interprétation morale, peuvent supporter l'interprétation apocalyptique. (Ainsi, d'après Haupt lui-même : *Cherchez le Royaume...* (Mat. *6*/33) — *Vous fermez le Royaume* (Mat. *23*/13) — *N'est pas propre au Royaume* (Luc *9*/62) —). En définitive, il y a des passages à double entente, qui ne sauraient être invoqués par l'un des deux systèmes d'exégèse en présence. L'unité doit être cherchée dans la conscience même du Messie. « Le point de départ de toute l'évolution subséquente, c'est la communion du Fils unique avec le Père. Le Sauveur veut partager avec les hommes cet ineffable bienfait. » Cette communion morale et religieuse avec Dieu, est le principe vital qui s'exprimera, à la fin des temps, dans un organisme approprié. « Il faut que la forme corresponde au fond ; ce n'est pas l'individu seulement, c'est le monde entier qui doit appartenir à Dieu... C'est ainsi que le concept du Royaume comporte, dans sa plénitude, non seulement un centre, mais une périphérie. » Nous avons tenu à citer ces déclarations de Haupt ; sous la plume d'un « spiritualiste » convaincu, elles prennent un relief extraordinaire, et si l'auteur n'en a pas tiré, lui-même, les conséquences que nous en tirons, il justifie toutefois, suffisamment, nos propres conclusions : *Scherer ne s'est pas trompé, en affirmant qu'il n'y a nulle contradiction entre la parousie spirituelle et la parousie concrète.*

Est-ce à dire qu'il ait raison de statuer deux parousies, expressément distinguées dans l'enseignement du Maître ? La démonstration en reste à fournir.

1° Weiffenbach fait, justement, observer que les prédictions sur la ruine de Jérusalem sont, parfois, entièrement indépendantes, affranchies de toute relation avec le jugement

dernier. Il suffit de relire, à ce point de vue, la parabole des vignerons (Mat. *21*/33-42), la parabole des noces (Mat. *22*/2 à 10), la parabole du figuier (Luc *13*/6 à 9) et d'autres passages. Deux textes seulement, ajoute Weiffenbach, paraissent favorables à Scherer; c'est, d'abord, Mat. *24*/29, le célèbre εὐθέως; nous savons que le critique s'en débarrasse, en usant du procédé qu'un dicton vulgaire décrit admirablement : « Lorsqu'on veut tuer son chien, on l'accuse d'être enragé. » C'est ainsi que Weiffenbach, pour éliminer le texte gênant, l'expulse sans autre forme de procès, avec cet écriteau déshonorant : *Apocalypse juive!* Pour nous, nous acceptons ce texte, à sa place et sous sa forme actuelle; mais nous avons déjà expliqué, plus haut, pourquoi nous ne pouvons accepter l'interprétation qu'on lui impose généralement, qui est adoptée par Scherer, et qui tend à devenir classique, pour ne pas dire axiomatique.

L'autre texte, qui paraît favorable à la doctrine des deux parousies, c'est Mat. *23*/37 à 39 : « Jérusalem! qui tues les prophètes... Voici que votre maison vous est laissée déserte; car vous ne me verrez plus désormais, jusqu'à ce que vous disiez : Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur! » Weiffenbach essaye de démontrer que la première partie du verset ne se rapporte pas à la ruine de Jérusalem, et que la seconde ne se rapporte pas à la Parousie; c'est une démonstration qui lui est indispensable, puisqu'il entend prouver que la Parousie se confond avec la résurrection de Jésus. Mais le critique ne vient pas à bout de sa tâche écrasante : « Il ne s'agit pas de la destruction de Jérusalem, écrit-il, mais d'un abandon du temple par Dieu, d'un châtiment prolongé qui peut impliquer, il est vrai, la ruine de la cité sainte, mais sans que cette catastrophe soit autre chose qu'un incident, dans l'ensemble des dis-

pensations de jugement. » Loin d'ébranler l'interprétation ordinaire de notre passage, ces observations la consolident. — En ce qui regarde le v. 39, Holtzmann a proposé la signification suivante : Le Maître prend congé des pharisiens de la Galilée, et fixe l'époque du revoir à la prochaine fête de Pâques. D'après Wieseler, Jésus déclare qu'il ne visitera plus Jérusalem, avant l'époque où les pèlerins qui y monteront, lui adresseront l'habituelle salutation pascale. Dans ce cas, s'écrie Meyer, « nous aurions ici la pensée la plus nulle, enveloppée de la forme la plus pompeuse! Et cela, après l'expression élégiaque, et véritablement tragique, de l'amour méprisé pour Jérusalem! » Weiffenbach partage cette impression ; d'autant plus, qu'il a longtemps cru avec Keim, Meyer, Bleek et d'autres encore, au sens eschatologique de notre passage. Cependant, dit-il, nous avons abandonné cette interprétation, « parce que nous ne retrouvons pas, ici, les *termini technici* qui désignent habituellement la Parousie, par exemple le mot ἔρχεσθαι. (Or, il s'y trouve en toutes lettres! ἐρχόμενος). De plus, il n'est pas vraisemblable que Jésus ait parlé ainsi devant les pharisiens, ou même devant le peuple. (Nous pourrions, nous aussi, dire qu'il n'est pas naturel de trouver de pareils arguments, sous la plume d'un savant critique ; donc, etc.) Troisièmement, s'il s'agit de la Parousie, comment le Seigneur peut-il affirmer qu'on ne le verra pas, si l'on n'a commencé par dire : Béni soit!... Or, ce cri constitue bien une condition *sine qua non* de la vision : ἕως ἂν εἴπητε, *dixeritis.* » Mais il est bien permis de se demander si les traducteurs du Nouveau Testament ont tous erré, jusqu'à ce jour, en traduisant, comme suit, le passage en question : « Vous ne me verrez plus, jusqu'à ce que vous disiez. » D'après Weiffenbach, il faudrait traduire : « Jusqu'à ce que

vous *ayez dit.* » Grammaticalement, cela est possible ; mais on peut aussi, grammaticalement, soutenir le contraire. Si le ἕως ἂν impliquait, toujours, la condition *sine qua non* de la proposition précédente, et communiquait à celle-ci la dignité de cause finale, on obtiendrait de singuliers résultats : κἀκεῖ μείνατε ἕως ἂν ἐξέλθητε signifierait : *vous resterez, seulement, quand vous serez partis!* (Mat. *10*/11) λίνον τυφόμενον οὐ σβέσει ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς νῖκος τὴν κρίσιν signifierait : *Quand il aura fait triompher la justice, il éteindra le lumignon qui fume encore.*

Nous récusons, donc, la question de Weiffenbach : « A quoi bon cette confession de la messianité du Christ, s'il s'agit de la parousie cosmique? » La vérité, c'est que Jésus établit une concomitance entre ce cri et sa venue. Meyer et Wittichen expliquent cette coïncidence, en disant que ce sera une acclamation forcée, arrachée aux Juifs par la gloire du Fils de l'Homme ; mais il est difficile d'interpréter tout le passage à la lumière d'une désillusion totale et définitive du Sauveur, renonçant à la conversion de son peuple. Mais peut-on, d'autre part, « imputer à Jésus la pensée que la nation, tout entière, sera transformée au moment de son retour ; ou que la Parousie sera retardée, jusqu'à l'époque où pareille transformation sera effective? » Weiffenbach le nie, pour la bonne raison qu'il a besoin d'identifier la Parousie avec la résurrection ; il faut donc que le retour du Christ soit imminent. Aussi, pour cette fois, le critique admettra que Jésus a parlé ici symboliquement ; mais cette conclusion lui paraît tellement contraire à la teneur générale de son exégèse, qu'il sent le besoin de s'excuser ; il est spécialement inquiet d'aboutir, sur ce point, aux mêmes résultats que Colani, et il a soin d'ajouter : « Nous nous rencontrons avec lui d'une manière purement

objective. Car, lorsqu'on part de ses prémisses et qu'on discute avec ses arguments, il faut faire bon marché de la logique, pour aboutir à cette conclusion audacieuse : *Il n'y a pas, dans ce passage, la plus légère allusion à un retour visible de Jésus.* »

En réalité, Weiffenbach ne peut effacer le véritable sens de notre passage. Mais cela ne signifie pas que Scherer ait le droit d'y chercher un appui, pour son hypothèse des deux parousies. Et ici, nous ne pouvons que souscrire à cette observation de Weiffenbach : « Il est impossible de découvrir, dans ce passage, une relation inséparable entre la ruine de Jérusalem et la Parousie, dans ce sens que l'un des deux événements ne puisse être pensé sans l'autre; et si l'on admet l'authenticité du texte, voici la simple succession des idées : Après que j'aurai été définitivement rejeté, Dieu abandonnera son peuple; et le châtiment se prolongera, jusqu'à l'époque où les habitants de Jérusalem salueront en moi le Messie. » On ne saurait mieux dire.

Nous concluons que la théorie de Scherer n'a pas une base exégétique suffisante. Au surplus, son exposé prête le flanc à d'autres critiques.

2° Weiffenbach a raison de croire que, si le Seigneur avait réellement séparé les deux parousies, une distinction aussi tranchée aurait laissé quelques traces, dans le discours eschatologique; et malgré tout l'effort des apôtres pour unifier les deux concepts, il se serait glissé, ici et là, dans le développement, des paroles authentiques du Maître, frappées au coin de sa véritable pensée sur la réalité d'une double parousie, et qui, par conséquent, détonneraient dans l'ensemble. Il est bien difficile d'attribuer à un malentendu, l'accord fondamental qui résonne d'un bout à l'autre du

discours, comme dans une symphonie. Pareille harmonie n'est pas le fruit de l'erreur.

3° Il faudrait encore expliquer l'inexplicable malentendu. L'un des caractères ineffaçables du tempérament intellectuel des disciples, aurait été la tendance à unir la destruction du temple et de la Parousie? Mais la pensée que le sanctuaire serait ruiné, constituait pour eux, au contraire, une idée nouvelle, malaisée à admettre; et d'autre part, la prédiction de la Parousie se heurtait, dans leur esprit, à la difficulté de concevoir la mort du Messie. Voilà les bases croulantes qui auraient servi de fondement à l'édifice d'une foi aussi ferme dans ses contours, assez maîtresse d'elle-même pour distinguer, dans le Retour du Maître, un seul acte en deux scènes : destruction de Jérusalem et Parousie! « *Credat Judæus Apella!* » s'écrie Weiffenbach. — Et cependant, répondrait Scherer, vous ne pouvez nier que les apôtres ne fussent dominés par l'attente anxieuse d'une Parousie imminente, et que cette prévision ne fût un creuset suffisant pour opérer bien des amalgames. — Nous avons déjà exprimé notre pensée, sur la légende relative à l'état mental de la primitive église; qu'on lise les Actes des apôtres, et l'on verra si les « terreurs de l'an mille » ravageaient la première communauté chrétienne.

4° Scherer devrait, aussi, justifier l'étrange amphibologie des discours du Maître; si celui-ci distinguait nettement, dans sa pensée, deux parousies, comment la distinction s'est-elle effacée dans son langage? « Ce que l'on conçoit bien, s'énonce clairement. — Et les mots, pour le dire, arrivent aisément. » A cela, notre critique répond : « Le Maître ne se donnait pas la peine de s'expliquer, sur un point que l'avenir prochain devait éclairer. » Nous ne sommes pas de ceux qu'une psychologie pareille satisfait;

et nous partageons l'avis de Keim, lorsqu'il affirme qu'un pareil malentendu, entre le Seigneur et ses disciples, ébranle toute l'histoire évangélique, « si bien qu'au bout du compte, la vie entière de Jésus n'est plus qu'un long malentendu. »

Voilà donc à quoi aboutit l'intéressante hypothèse de Scherer! En vérité, l'on en vient à désirer le glaive de quelque Alexandre : qui nous tranchera le nœud gordien? Il nous reste, pourtant, une ressource suprême... Après tout, si le nœud n'existait pas! S'il devenait inutile de chercher la synthèse entre une thèse et une antithèse imaginaires! S'il était oiseux de statuer une opposition entre deux dates contradictoires! Car enfin, où sont-elles, ces dates qui se détruiraient l'une par l'autre? Nous voyons bien que Jésus recule son triomphe définitif dans un avenir indéterminé; mais où donc affirme-t-il, expressément, que sa venue est imminente? Certes, il a prédit que la ruine de Jérusalem était proche; mais de quel droit identifier cette catastrophe et son retour? Pour parler avec Weiffenbach, cette relation est arbitraire « c'est un fantôme! » (p. 378). Et encore : « Aussi longtemps qu'on ne renoncera pas à toute espèce de combinaison entre la Parousie et la ruine de Jérusalem, le problème eschatologique restera sans solution » (p. 364).

Tel est bien notre sentiment; et la position que nous prenons, nous rend indifférent à des raisonnements comme ceux de Reuss : « La lettre du texte renverse toutes les échappatoires : elle parle d'une Parousie visible, postérieure à la ruine de Jérusalem, mais la suivant immédiatement. Les orthodoxes ont dit que Jésus est revenu d'une manière invisible, lors de la ruine de Jérusalem. Les rationalistes ont dit qu'il parle uniquement de celle-ci, et non d'une Parousie ultérieure. Les théoriciens du juste-milieu ont

prétendu que la difficulté n'est qu'apparente, en ce que ce n'est pas l'*époque,* mais les *faits* en eux-mêmes, qui ont été l'objet de la prophétie. » Une argumentation pareille, se heurte à la constatation que le discours eschatologique sépare les deux événements qu'on essaie de confondre : ruine et Parousie.

CHAPITRE NEUVIÈME

APPLICATION DES PRINCIPES D'INTERPRÉTATION

QUATRIÈME QUESTION

UNE SYNTHÈSE EST-ELLE NÉCESSAIRE?

Qu'on nous permette, enfin, d'apporter nous-même, après tant d'autres (1), une analyse du célèbre discours. Nous osons à peine avouer qu'il nous paraît assez clair, et que nous en saisissons l'enchaînement en le lisant, mot à mot, tel qu'il est, sans additions, sans suppressions, sans interversions... Voici, d'ailleurs, comment nous interprétons notre texte, en toute candeur.

Le discours est précédé d'un sommaire en trois points, au v. 3. Jésus dira, d'abord, quand les pierres du temple seront dispersées; ensuite, il donnera le signe de sa présence; enfin, il parlera de la fin du monde. Le développement de ces trois sujets, scinde l'ensemble en trois paragraphes; le premier (4 à 14) pourrait être intitulé : *Avant la ruine de Jérusalem;* le second (15 à 28) pourrait

(1) La transition entre la ruine de Jérusalem et le Jugement se trouverait à Mat. *24*/13 (Jérôme, Chrysostome, etc.) *24*/36 (Doddrige) *24*/43 (Robinson) *25*/14 (Eichhorn) *25*/31 (Lightfoot, Wetstein) etc.

prendre pour titre : *La ruine;* et le troisième (29 à 31) s'appellerait : *Après la ruine* (1).

Chacun des deux premiers paragraphes se termine par un développement, où Jésus presse les apôtres de ne pas confondre les événements, dont il vient de parler, avec la fin du monde. C'est ainsi, qu'après avoir décrit les tristesses et les dangers qui marqueront les débuts de l'Église persécutée, Jésus ajoute : Distinguez bien, néanmoins, entre « ces choses » et « la fin du siècle; » car, celle-ci sera consécutive à l'évangélisation totale du monde (v. 14). Dans les passages parallèles de Marc, le Maître dit, explicitement : « Quand vous entendrez parler de guerres, ne soyez pas troublés, car il faut que cela arrive; mais *ce n'est pas encore la fin... et il faut, premièrement, que la bonne nouvelle soit prêchée chez toutes les nations* » (Marc *13*/7 et 10).

De même, après avoir décrit la ruine de Jérusalem (15 à 22) le Seigneur ajoute : Cette manifestation spirituelle de mon retour pour le jugement du peuple rebelle, ne sera qu'un signe de mon arrivée; mais ce ne sera pas ma Parousie elle-même. C'est pourquoi, si quelqu'un vous disait alors : Voici que le Christ est ici ou là, ne le croyez pas. Car la fin du siècle sera encore éloignée; le monde ne sera pas mûr pour le jugement; or, c'est au-dessus d'un cadavre, seulement, qu'on voit poindre les aigles.

Enfin, dans le troisième paragraphe, Jésus aborde, explicitement, la question de la Parousie : « Aussitôt après le moment où l'éclair vengeur aura lui, où les aigles justiciers auront apparu, aussitôt après la tribulation de ces jours-là, » le Fils de l'homme apparaîtra.

(1) Dorner qualifie, comme suit, les trois parties : *dogmatique, historique; prophétique.*

Le discours se termine par une brève conclusion, qui répète les deux questions principales posées, au début, par les disciples. Ils avaient interrogé le Maître sur l'époque de la *ruine* (« toutes ces choses ») et sur l'époque de la *Parousie* (« la fin du siècle. ») Le Maître leur dit, en terminant : Vous tenez, maintenant, ma réponse. En ce qui regarde la ruine, cette génération ne passera pas, que toutes ces choses n'arrivent (ce sont « les choses » des v. 3, 8 et 33). Mais en ce qui regarde la Parousie, « quant à ce jour-là et à l'heure, nul ne le sait, mais mon Père seul » (1).

Nous estimons que la pensée du Christ, ainsi exposée par Matthieu, ne mérite pas à l'auteur du premier évangile les reproches que lui adresse Godet : « Matthieu, écrit-il, réunit les deux sujets indiqués dans la question, telle qu'il l'a formulée, et il les combine d'une manière tellement intime, que tous les essais de les séparer dans le texte,

(1) « Jésus, écrit Mazel, s'est servi d'un langage simple, sans s'imposer, comme les poètes, aucune gêne pour l'expression. Mais on sent le souffle de forte et touchante poésie qui pénètre et anime ses paroles ; et le rythme, pour être seulement dans le mouvement de la pensée, n'en est pas moins admirable. Il y a trois strophes. Le début de chacune mentionne ou montre la destruction de Jérusalem, en faisant de l'une à l'autre un mouvement en avant : dans la première, on voit ce qui l'a précédée ; dans la seconde, la calamité même ; dans la troisième, ce qui l'a suivie. A ce mouvement régulier en avant, marquant l'ouverture des strophes, correspond un mouvement analogue dans leur clôture. Cette sorte de refrain qui les termine, plein de grandeur et de majesté, c'est toujours la venue du Seigneur lui-même. Mais dans la première, sa grande image est dans la pénombre, à peine est-elle indiquée par ce mot significatif : *la Fin*. Dans la seconde, ce n'est plus une légère esquisse : Jésus apparaît aussi rapide que l'éclair, aussi terrible que la foudre, et il écrase ses ennemis. Dans la troisième, il parfait son œuvre, en rassemblant ses élus. Voilà la magnifique trilogie renfermée dans nos superbes oracles. »

depuis Chrysostome jusqu'à Ébrard et Meyer ont échoué... Deux discours distincts, prononcés par Jésus en deux occasions différentes, se trouvent réunis en un seul... Cette confusion, dans Matthieu, est probablement en relation étroite avec le point de vue judéo-chrétien, sous l'empire duquel s'est formulée la tradition primitive. »

Il est étrange d'imputer de pareilles erreurs à un esprit comme celui de Matthieu, esprit synthétique, par excellence. « Le premier évangile, écrit Bonnet, ne prétend point être une histoire régulière; c'est un traité historico-dogmatique, destiné à prouver au peuple juif la messianité de Jésus de Nazareth. » Il serait singulier qu'un auteur, à ce point systématique, une fois parvenu au faîte même de sa démonstration, c'est-à-dire au discours eschatologique, affublât son héros d'un manteau disparate, cousu de pièces et de morceaux, pour le livrer à la risée des siècles futurs. Matthieu était-il donc incapable de saisir la lumineuse antithèse qu'Auberlen, dix-huit cents ans plus tard, devait exprimer si nettement? « D'une part, un avenir prochain où Jésus disparaît, tandis que le peuple incrédule est jugé; d'autre part, un avenir éloigné où Jésus revient, tandis qu'Israël est croyant. Le Seigneur ne s'explique pas, sur l'intervalle entre ces deux époques. Mais une chose est claire : c'est que la destruction de Jérusalem et la Parousie du Christ, sont placées à deux points opposés de l'histoire. La première est liée à l'incrédulité du peuple élu; la seconde, à la conversion d'Israël » (*Beiträge zu christl. Erkennt.* — Bâle, 1865, p. 215).

Est-il probable que Matthieu ait mis Jésus en contradiction avec lui-même, et cela sans le remarquer? Est-il probable que Matthieu ait donné au mot εὐθέως le sens qu'on s'efforce de lui imposer, alors que l'évangile, tout entier, proteste

contre une pareille interprétation? (1) Que signifiait la crise de la Tentation au désert, sinon que la croix devait précéder le triomphe, et que l'évangélisation du monde devait précéder la glorification de l'Église? Que signifient les paraboles du Royaume, et les comparaisons tirées de la fermentation ou de la germination, si Jésus avait escompté une brusque réalisation des espérances messianiques? Dans la parabole des talents, que signifie ce trait : « longtemps après, » le maître revint; et, dans la parabole des vierges : « l'époux tardait; » et, dans la parabole du méchant serviteur : « mon Seigneur tarde à venir? » Matthieu, lui-même, affirme que l'exemple de Marie sera publié, dans le monde entier, avant la victoire de Jésus-Christ (Mat. *26*/13), et que l'Évangile devra se répandre, auparavant, dans toutes les nations (*28*/19). Bien plus, le discours eschatologique a pour but exprès d'établir une distinction entre « la fin des temps » et la ruine de Jérusalem; Jésus reprend cette pensée en terminant chaque développement particulier, et c'est à cette préoccupation dominante qu'il faut attribuer le caractère nettement rythmique de la prophétie, et le désordre apparent d'une progression admirablement régulière... Et cet ensemble imposant d'arguments convergents tomberait en poussière, dès que le premier collégien venu, ouvrant le premier lexique venu, aura constaté que le vocable εὐθέως doit se traduire : *aussitôt?* Une chiquenaude renverserait la pyramide?

Weiffenbach lui-même, partisan passionné de l'hypothèse

(1) Sans doute, on a la ressource de supposer que le mot n'est pas de Matthieu. Mais alors, une fois de plus, nous déclarons toute espèce de discussion close : il est impossible de rien édifier, sur un terrain miné par les trappes et les doubles fonds de Robert Houdin. Fermons, tous, nos livres, et allons cultiver notre jardin!

que nous combattons, avoue qu'il y a, dans le discours eschatologique, « un certain manque d'harmonie entre le v. 14 et le v. 29. » *Eine gewisse Disharmonie!* Quand on sait le sens que Weiffenbach attribue à εὐθέως, l'euphémisme est joli; en effet, on lit au v. 14 : « Cette bonne nouvelle du Royaume sera prêchée par toute la terre, et alors viendra la fin; » tandis qu'au v. 29 on lit : « Aussitôt après la tribulation de ces jours-là, paraîtra le signe du Fils de l'Homme. » Le v. 14 étant rayonnant de clarté, la question est de savoir si le v. 29, qui ne l'est point, doit être étudié à la lumière du premier; ou bien, si l'on doit obscurcir celui-ci par les ténèbres de celui-là. Weiffenbach, qui s'apprête à employer le dernier système, n'a aucune bonne raison à invoquer; il préfère statuer, brutalement, une contradiction dans les textes (1). C'est une défaite; c'est le joueur abandonnant la partie, par peur d'un échec et mat.

En admettant, même, une contradiction entre les v. 14 et 29, il faudrait choisir, et choisir sans tirer à pile ou face. Or, l'affirmation du v. 14 a pour elle, nous l'avons démontré, toute l'eschatologie du premier évangile, et, par suite, celle de Marc; et par suite, à plus forte raison, celle de Luc, car ici encore, Weiffenbach nous donne des armes; il est obligé de confesser que Luc a partout « une tendance à retarder, le plus possible, l'époque de la Parou-

(1) Notons ici, une fois de plus, les palinodies de la critique interne. A chaque instant, l'école de Weiffenbach démolit des chapitres entiers, parce qu'elle y relève des contradictions; mais ici, ô surprise! les contradictions du discours eschatologique sont un argument en faveur de la loyauté de l'écrivain sacré. Et pourquoi donc? Ne voyez-vous pas qu'en ébranlant Matthieu, on fortifierait Luc, et que le discours eschatologique, dans Luc, ne permet pas l'interprétation que Weiffenbach impose à εὐθέως?

sie;... *die Parusie möglichst zu procrastiniren.* » Et il cite, à l'appui de son dire, les passages Luc *19*/11, *12*/45, *17*/22, *18*/8; Actes *1*/7, etc.

A merveille; mais il y a plus encore; car si le v. 14 a, en sa faveur, l'esprit général des trois Synoptiques, il peut se réclamer, encore, d'une fameuse et très explicite déclaration, dans le discours eschatologique de Luc : « Jérusalem sera foulée aux pieds par les nations, jusqu'à ce que les temps des nations soient accomplis » (Luc *21*/24).

Après tout cela, même en supposant que Matthieu s'est contredit à quelques lignes de distance, même en admettant qu'il faille choisir entre le v. 14 et le v. 29, nous ne voyons pas trop comment l'on peut élever le second au-dessus du premier.

Nous n'ignorons pas qu'une certaine critique rejette, purement et simplement, le passage de Luc sur « les temps des nations; » c'est une addition postérieure, une prédiction *ex eventu*... « Eh bien! il est temps d'en finir avec ce vilain roman d'auteurs sacrés, occupés sans cesse à rapiécer sournoisement des prophéties démenties par les faits, à arranger, sans le moindre souci de la vérité, des paroles trompeuses, dignes seulement de mépris et d'oubli. Assez de ces fables grotesques et odieuses, où l'on montre les témoins du Sauveur, ou leurs disciples, se débattant sans cesse dans un monde de supercheries raccommodées, d'erreurs et de mensonges maladroits, et réussissant à faire prendre, par l'élite de l'humanité, ce ténébreux et impur chaos pour la lumière divine, la vérité salutaire » (Mazel : *Le retour de Jésus-Christ.* — Préface, 1878) (1).

(1) Bovon (*Théologie du N. T.* p. 101) admet, pourtant, un remaniement par Luc : « Après l'événement, instruit par l'expérience, Luc s'est rendu mieux compte des perspectives prophétiques ouvertes par les

Godet a raison d'affirmer que la netteté des prédictions dans Luc n'implique, en aucune manière, la composition de son évangile après la ruine de Jérusalem ; en effet, si la confusion de Marc et de Matthieu prouve que le châtiment du peuple juif n'était point encore arrivé, lors de la rédaction de ces deux écrits, la clarté de Luc n'entraîne pas l'antériorité de la catastrophe ; car, Jésus ayant, sans contredit, fixé la date de son avénement dans un avenir beaucoup plus lointain que ne le pensaient les disciples, Luc peut avoir rétabli l'enseignement authentique du Maître, sans qu'il faille recourir à l'hypothèse d'une composition postérieure à la ruine.

Nous souscrivons à ces remarques, sans accepter « la confusion » entre la catastrophe et la Parousie, qui serait le fait involontaire des deux premiers Synoptiques. On essaye, il est vrai, de justifier l'erreur par des considérations de ce genre : « L'ère des païens, écrit Godet, était une notion étrangère à l'Ancien Testament, car, dans l'intuition prophétique, la fin de la théocratie coïncidait toujours avec celle du présent siècle. L'on s'explique, par là, comment, dans la reproduction des paroles de Jésus au sein de l'Église judéo-chrétienne, cette notion, qui ne se rattachait à rien dans les intuitions passées, a pu s'effacer, et disparaître de l'évangélisation orale, qui a déterminé la forme de nos deux premiers Synoptiques. En possession de documents écrits plus exacts, Luc a rendu ici, comme dans d'autres cas, aux paroles de Jésus, leur véritable teneur. »

discours du Sauveur. Et encore, son émancipation est-elle loin d'être complète ; car, s'il intercale une « période des Gentils, entre les deux actes du jugement, il ne s'en représente pas moins la catastrophe finale comme imminente. »

Nous estimons que le texte des deux premiers évangiles n'est pas en contradiction avec la notion du « temps des nations; » nous estimons même, avec Gess, que cette intuition a laissé sa trace dans divers passages de Matthieu et de Marc. Exemples : Mat. *21*/43 (le Royaume donné à une nation qui en rend les fruits), *22*/8 (les passants invités aux noces, à la place des premiers invités), Marc *12*/9 (après la mise à mort des meurtriers, la vigne remise à d'autres). Weiffenbach paraît assez embarrassé par ces rapprochements; il en nie la légitimité; en effet, dit-il, dans le discours eschatologique de Luc, les « temps des nations » désignent la période où Jérusalem leur est abandonnée; tandis que les prétendus « temps des nations, » qu'on veut retrouver dans ces passages des premiers Synoptiques, désignent l'époque de l'évangélisation universelle. « Dans un cas, le paganisme est le *sujet* de l'action, dans l'autre, il en est *l'objet*. » — Ce raisonnement serait exact, si le passage de Luc désignait seulement la domination des Gentils sur la Palestine, et rien de plus; mais Godet observe, avec justesse, que si χρόνος marque simplement un certain espace de *temps*, l'idée *d'opportunité* est impliquée dans le mot καιρός. « Dans Luc *19*/44, le temps d'Israël, son καιρός, désigne le moment où Dieu visite ce peuple par l'offre du salut. D'après cette analogie, *les temps des Gentils* doivent désigner toute la période durant laquelle Dieu s'approchera, par sa grâce, des Gentils, jusqu'ici étrangers à son règne. Comparez (*2* Corinth. *6*/2) les expressions καιρὸς δεκτός, ἡμέρα σωτηρίας. » On pourrait citer, aussi, d'autres passages où καιρός signifie *l'occasion,* par exemple : Actes *24*/25; Gal. *6*/10; Éph. *5*/16; Col. *4*/5 (voir aussi : Hébreux *11*/11 et 15.) Du reste, si « les temps des nations » désignaient, seulement, les périodes pendant lesquelles Dieu

exercera, par elles, un redoutable jugement, « ce serait faire exprimer à Jésus cette vérité naïve, que les nations fouleront aux pieds Jérusalem, aussi longtemps qu'elles la fouleront » (Bonnet). Les critiques de Weiffenbach ne nous paraissent donc pas solides, et nous pensons être en droit d'affirmer que, si les deux premiers Synoptiques ne mentionnent pas, expressément, « les temps des nations, » dans le discours eschatologique, cette intuition, malgré tout, ne leur est pas étrangère; et leur silence n'est pas imputable à une erreur.

Mais alors, à quoi l'attribuer? Cette question renferme tout le problème de la composition des Synoptiques; pour répondre à la question, il faudrait avoir résolu le problème; il faudrait pouvoir expliquer, à coup sûr, les ressemblances et les divergences des évangiles, les suppressions de l'un, qui étonnent, et les additions de l'autre, qui déconcertent. C'est ici que chacun a le droit de donner libre carrière à son hypothèse particulière, et l'on sait qu'elles surgissent des quatre points cardinaux : c'est un véritable lâcher de pigeons voyageurs. Pour nous, l'omission du « temps des nations » par Matthieu et Marc n'est, ni plus facile, ni plus difficile à expliquer que toutes les omissions du même genre, et nous concluons, avec tranquillité, qu'elle n'implique pas nécessairement une erreur.

En résumé, εὐθέως signifie *aussitôt* — εὐθέως est à sa place — εὐθέως ne contredit rien, ni personne. On nous demande, il est vrai, à quoi nous pouvons bien rattacher l'expression : « Aussitôt après la tribulation de ces jours-là. » Après avoir montré que le terme εὐθέως est un anneau qui ne sait où se suspendre dans les v. 24, 25 et 26, Mazel écrit : « Au v. 27 il y a la venue du Christ en gloire, sûrement. Essaiera-t-on de rattacher le fameux *aussitôt* à ce verset? Il y

aurait plusieurs manières d'entendre la Parousie dont il parle; or, l'une ne tire pas plus que l'autre d'embarras. Veut-on voir, ici, la Parousie par laquelle le Seigneur est venu châtier Jérusalem? Mais elle a été toute locale. Veut-on y voir la Parousie continue, celle qui est constituée, non par la présence visible du Christ, mais par sa puissance? Mais le verset annonce une Parousie visible, irrécusable, un fait historique et certain, et non une loi en dehors du temps qu'elle pénètre uniformément, en dehors des siècles auxquels elle donne leur caractère moral. Au v. 27, il s'agit donc de la Parousie par excellence; mais on ne peut, ici, trouver le point d'attache de l'*aussitôt après,* car la Parousie est décrite au v. 30; et Jésus ne peut avoir dit : Après ma grande et dernière Parousie, viendra ma grande et dernière Parousie. »

Nous sommes bien de cet avis. Aussi, éviterons-nous d'affirmer que Jésus, au v. 27, annonce expressément son retour définitif... pour une époque antérieure audit retour. Reportons-nous à notre analyse du discours; nous constaterons que les v. 23 à 28 constituent une parenthèse, destinée à opérer une distinction tranchée entre la ruine de Jérusalem et la Parousie. Le Seigneur déclare, en substance, que son retour suprême n'aura pas lieu en l'an 70 de notre ère; mais que la subite manifestation du Juge des nations ne précédera pas la décomposition totale du cadavre à dévorer; en d'autres termes, il faudra que « l'iniquité arrive à son comble, » avant que la colère de Dieu éclate; et c'est alors que les justiciers divins apparaîtront, comme des aigles qui surgissent, taches noires dans le ciel rouge, au-dessus de leur proie. Et c'est alors seulement, à l'heure de la détresse finale, c'est *aussitôt après ces jours* de terreur et d'angoisse, que le soleil s'obscurcira; c'est après *ces*

jours-là, et non après les jours de la catastrophe palestinienne. Immédiatement après les lugubres pronostics, dès que les aigles prophétiques tournoieront, lugubrement, dans l'espace, immédiatement commencera le dernier acte du drame; « et l'on verra le Fils de l'Homme venant sur les nuées. » — Mais il est déjà venu au v. 27, objecte Mazel. — Nous ne comprenons pas ce raisonnement. Supposons qu'un général fasse dire à une ville assiégée, et qu'il s'apprête à débloquer : « Les premiers coups de canon n'annonceront pas ma venue, car je surprendrai l'ennemi à l'improviste. D'ailleurs, vous pourrez compter sur moi d'un moment à l'autre, dès que des feux s'allumeront sur la montagne; j'apparaîtrai alors, prompt comme la foudre. » Prétendra-t-on qu'un pareil message est incohérent? Dira-t-on : Puisque les mots : « Je surprendrai l'ennemi, » désignent l'arrivée du général, et puisque les mots suivants : « J'apparaîtrai, prompt comme la foudre, » décrivent également son arrivée — le général a écrit : « Après ma venue, je viendrai? » On ne lui imputera pas une telle absurdité; on comprendra qu'il décrit, d'abord, le *mode* de son arrivée, pour prévenir tout malentendu; et qu'ensuite, il annonce le *moment* de son arrivée. Cela est logique. Tout se tient, également, dans les paroles du Maître. Et après avoir dit, au v. 27 : « J'apparaîtrai autrement qu'on ne le pense » — il ajoute, au v. 29 : « J'apparaîtrai immédiatement après le signal des aigles. »

Nous touchons, donc, au terme de nos investigations sur l'eschatologie du Seigneur. Nous avons examiné, successivement, quatre questions :

1° Les disciples se sont-ils trompés? (Thèse)

2° Le Maître s'est-il trompé? (Antithèse)

3° Une synthèse est-elle possible?

4° Une synthèse est-elle nécessaire?

Et, à chacune de ces questions, nous avons répondu négativement. Après avoir déblayé le terrain, et affermi le sol sous nos pas, il nous faut maintenant, confiant dans les textes, serrer de près la notion évangélique de la Parousie. Que Dieu nous préserve d'encourir le reproche de Jésus à ses apôtres : « O hommes sans intelligence, et dont le cœur est lent à croire tout ce qu'ont dit les prophètes! » C'est au prince des prophètes, au Ressuscité lui-même, que nous demandons, en cet instant, la sagesse, l'humilité et la foi. Car il veut faire, pour ses disciples de tous les temps, ce qu'il fit, jadis, pour ses amis de la chambre haute : « Alors il leur ouvrit l'esprit, afin qu'ils comprissent les Écritures. »

CHAPITRE DIXIÈME

RÉSULTAT DES PRINCIPES D'INTERPRÉTATION

LA PAROUSIE N'EST PAS EXCLUSIVEMENT HISTORIQUE

La notion de la venue du Seigneur est complexe, et, pour l'embrasser dans son ensemble, on est obligé de l'envisager sous ses divers aspects. Comment s'étonner qu'elle forme un tout organique, puisqu'elle n'est que le rayonnement progressif du Soleil de justice, à mesure qu'il s'élève au-dessus de l'horizon? Les théologiens ont distingué, dans l'unité d'un même concept, la Parousie *historique, dynamique, eschatologique;* cette classification est suffisamment claire et commode, pour que nous en fassions usage; et, pour en démontrer la légitimité logique et scripturaire (1), il nous suffira de prouver que chacun de ces trois points de vue, considéré séparément, est une source inépuisable d'erreurs.

La première question est donc celle-ci : la Parousie, dite

(1) « La Parousie de Christ est consommée lors de sa dernière venue, mais ne s'identifie pas avec elle. Elle commence en *principe* avec la résurrection (Jean *16*/16); elle continue comme *puissance* à travers la période de la Nouvelle alliance (Jean *14*/3 à 19); elle est *consommée* à l'apparition finale du Seigneur (Mat. *25*/31; 1 Corinthiens *15*/23, etc.) » (Lange: Commentaire sur Matthieu).

historique, est-elle la seule et unique venue dont il soit question dans nos livres saints? Nous avons sous les yeux un volume in-8 de 560 pages, qui répond affirmativement (*The Parousia :* A critical inquiry into the New Testament doctrine of our Lord's second coming; Londres 1878. — Cf. aussi Hampden : *The Christ has come. The second Advent an Event of the past*).

Dans sa préface, l'auteur s'élève contre ceux qui prêchent à l'Église le devoir d'attendre le Seigneur. « Les premiers chrétiens, écrit-il, se croyaient à la veille d'une catastrophe; mais si les chrétiens actuels ne sont plus dans la même situation, ils manqueraient à la vérité, en affectant d'espérer ce qui ne saurait être, aujourd'hui, l'objet de notre espérance. Le même événement ne peut être imminent, à deux mille ans de distance! » Passant, alors, à la démonstration de sa thèse, l'auteur cite la dernière prophétie de l'Ancien Testament : « Voici, j'enverrai mon messager; il préparera le chemin devant moi. Et soudain, entrera dans son temple le Seigneur que vous cherchez, et le messager de l'alliance que vous désirez. » C'est l'annonce d'un jugement, puisque le voyant ajoute : « Qui pourra soutenir le jour de sa venue? Qui restera debout, quand il paraîtra? » C'est, en effet, « le jour grand et redoutable » (4/5), le jour dont il est question dans l'Apocalypse, en ces termes : « Montagnes, tombez sur nous; car le grand jour de sa colère est venu! » (Ap. 6/17) un jour, enfin, qui ne désigne pas la première venue du Seigneur, mais la seconde. Or, la subite irruption du Seigneur dans son temple, vise la catastrophe nationale où périt Jérusalem. Donc, le prophète Malachie (suivant l'observation de Hengstenberg) ne fait pas même allusion au ministère du Rédempteur ici-bas; mais il suspend, au-dessus du peuple élu, une « menace »

qui termine, formidablement, les livres de l'ancienne alliance : « De peur que je ne vienne frapper le pays d'interdit. »

Après quatre cents ans, surgit Jean-Baptiste, le précurseur annoncé en ces termes : « Je vous enverrai Élie, le prophète, avant que le jour de l'Éternel arrive. » Chose étrange : la prophétie de Malachie est le texte invariable commenté par le Baptiste. Celui-ci annonce une catastrophe prochaine, et lorsqu'il parle de la « colère à venir, » cette colère ne désigne pas une colère *future,* mais une colère *imminente.* On connaît le refrain solennel de ses discours : « Le Royaume des cieux est proche ! » Ce n'était pas une manière d'affirmer la proximité du Messie, puisque celui-ci fit la même proclamation.

Voici, du reste, les enseignements eschatologiques du Maître : 1° Une grande crise (le Royaume) est imminente. 2° Elle n'aura pas lieu de son vivant. 3° Quelques-uns de ses disciples seront encore de ce monde, quand la catastrophe se produira. Tout cela est contenu dans le passage Mat. *16*/27, 28 et parallèles. D'après notre auteur, ces textes donnent la clé de la doctrine de la Parousie. Celle-ci, en effet, n'est pas un processus, mais un acte ; elle n'est pas identique à la destruction de Jérusalem, mais simultanée ; coïncidant avec le jugement de la génération adultère et avec la *fin de l'âge,* elle se consommera par l'apparition du Messie avec ses anges.

On s'étonnera, peut-être, que notre auteur découvre, dans de telles affirmations, la ruine de Jérusalem. Le secret de ses conclusions gît, toutefois, dans des procédés trop connus. Ici, l'on transpose un texte (1) ; là, on appuie la

(1) Par exemple : Mat. *10*/23, car la ruine de Jérusalem n'est pas survenue, pendant que les douze faisaient leur tournée missionnaire.

proximité de la Parousie sur des passages qui annoncent, tout simplement, l'imminence de la catastrophe nationale; ailleurs encore, on détourne les mots de leur sens (1). Dans l'Apocalypse, « les rois de la terre » désignent les *gouverneurs de la Judée;* du reste, l'expression « la terre » devra, généralement, se traduire : *le pays*. De même, on se tromperait en traduisant « la fin de l'âge » par « la fin du monde; » l'âge dont il s'agit, c'est l'époque de la dispensation juive, laquelle se termina en 70.

L'auteur insiste, en effet, sur l'importance trop méconnue de cette date. Elle ne marqua pas seulement la dispersion d'un peuple, mais la terminaison d'une ère. Ce fut une révolution morale qui créa un nouveau monde, « le monde à venir » (Héb. *2*/5); l'incendie du temple amena « la palingénésie » (Mat. *19*/28), les « temps de rafraîchissement » et de la « restauration de toutes choses » (Actes *3*/19, 21), la « sujétion de toutes choses à Christ » (1 Cor. *15*/28), la « réconciliation de toutes choses à Dieu » (Col. *1*/20), le « siècle à venir » (Éph. *1*/21). L'horrible carnage qui coupa court à l'existence politique d'Israël, mit les saints de l'ancienne et de la nouvelle alliance en possession « de l'héritage promis, » et du « repos réservé au peuple de Dieu, » et de la « cité qui a des fondements, » et de la « patrie céleste, » et du « Royaume inébranlable. » Car, puisque le Seigneur avait dit aux disciples : « Je suis avec vous jusqu'à la fin de l'âge, » il est clair que cette

(1) Suivant les besoins de la cause, les mêmes pronoms se rétrécissent à l'excès, ou s'élargissent démesurément. Dans 2 Cor. *4*/14, il faut lire *moi* au lieu de *nous* (sans quoi, la proposition prendrait une portée générale, en désaccord avec la thèse). Mais dans 2 Pierre *3*/15, le *vous* signifie *toutes les églises* auxquelles Paul a écrit, car on veut voir, dans ce passage, une allusion aux deux épîtres aux Thessaloniciens.

fin eut lieu de leur vivant (cf. p. 64, 121, 241, 281, etc).

...Ces affirmations surprenantes sont énoncées en un langage très ferme, et avec un respectable déploiement d'érudition critique et de recherches personnelles. L'auteur a le courage de regarder en face tous les passages eschatologiques du Nouveau Testament. Mais qu'y trouve-t-il? Voici la parabole du Jugement dernier : elle décrit, d'après notre auteur, le châtiment des Juifs et des seuls Juifs. Il suffit d'admettre, en effet, que l'expression « toutes les nations » est équivalente à celle-ci : « toutes les tribus du pays » (Mat. *24*/30). Et pourquoi pas? Lorsque le Maître ordonna aux apôtres d'évangéliser « toutes les nations, » avaient-ils compris qu'il s'agissait du monde entier? Loin de là ; les Actes le prouvent assez. « Toutes les nations, » est donc une formule qui signifie : *une seule nation*. Et voilà pourquoi le Christ annonce, expressément, qu'il reviendra (c'est-à-dire que Jérusalem croulera) avant que ses messagers aient parcouru la Palestine (Mat. *10*/23). — D'ailleurs, comment supposer que la destinée éternelle du genre humain dépendra de l'attitude prise, par chaque individu, à l'égard des martyrs du Christ? Non, Jésus en parlant de « l'un de ces plus petits de mes frères, » désignait ainsi ses apôtres ; et il répétait, sous une autre forme, la pensée qu'il avait déjà exprimée en ces termes : « Celui qui recevra un prophète en sa qualité de prophète, recevra une récompense de prophète. « — Enfin, il suffit de rapprocher Mat. *25*/31-33 de Mat. *16*/27-28, pour conclure qu'il s'agit d'un seul et même événement ; or, dans le passage parallèle, il est expressément affirmé que la génération actuelle ne passera point, sans que la prédiction s'accomplisse ; d'où l'on peut inférer, sûrement, que le prétendu jugement dernier n'est que le jugement du peuple juif, en l'an 70 de notre ère.

Πάντα τὰ ἔθνη! — voilà notre unique réfutation.

L'eschatologie du quatrième évangile réserve, à notre auteur, l'occasion de déployer la même intrépidité dans le paradoxe. Il déclare, textuellement, que « la Parousie, la résurrection, le jugement, le dernier jour, coïncident avec la ruine de Jérusalem, » et il s'appuie sur les passages suivants : Jean *6*/39, 40, 44; *9*/24; *12*/48. Dans les derniers discours, lorsque le Sauveur dit : « Je ne vous laisserai pas orphelins, je viendrai à vous; je vous reverrai, et votre cœur se réjouira, » Jésus fait allusion au siège de la ville sainte (et par conséquent, aux 600.000 cadavres de Juifs que leurs compatriotes jetèrent par-dessus la muraille, et laissèrent pourrir au pied des remparts). Enfin, la mystérieuse parole du Maître au sujet de Jean — (*22*/23) — laisse clairement entendre que la venue du Juge était prochaine.

L'eschatologie des Épîtres fortifie les convictions de notre auteur. Il admet, comme un axiome, que « Dieu est tout en tous, » depuis la fondation de l'Église ; et si l'apôtre Paul fait coïncider cette pénétration totale de l'humain par le divin avec l'époque où la mort sera supprimée, notre critique ne s'en émeut point; il affirme que la destruction de Jérusalem a été, aussi, « la destruction de la mort, » en ce sens que tous les Hébreux qui étaient devenus la proie du sépulcre, pendant la durée du royaume théocratique, ressuscitèrent; en d'autres termes, leurs « esprits emprisonnés » comparurent, alors, devant le Juge suprême. C'est même à ce tribunal, qui s'éleva au moment où tombait la capitale, c'est à ce tribunal invisible que faisait allusion l'apôtre en ces mots : « Il nous faut tous comparaître devant le tribunal de Christ. » — Que si l'on objecte le célèbre passage où la création tout entière, soumise à la vanité, nous est représentée comme en travail, et soupirant après la révélation

des fils de Dieu, notre auteur a soin de nous faire observer qu'il faut limiter le sens du mot *création* à la seule *race humaine,* et se rappeler, d'autre part, que la *vanité* est une formule bien connue dans la terminologie juive, et qu'elle est synonyme d'*idolâtrie.* En conséquence, notre passage affirme que l'humanité païenne soupire après le libre essor de l'Évangile, qui coïncidera avec la destruction du temple. Et si l'on étouffe dans une pareille conception de la Parousie, comme les prisonniers de Louis XI dans leurs cages de fer, et si l'on gravit les cimes de cette grandiose déclaration apostolique; Dieu avait résolu « de résumer ou de récapituler toutes choses en Christ, celles qui sont dans les cieux et celles qui sont sur la terre, » notre exégète a soin de nous avertir que cet idéal est déjà réalisé, car « les choses qui sont dans le ciel » désignent les Juifs, « celles qui sont sur la terre » désignent les Gentils. Ainsi le veut Locke, dans ses remarques sur les Éphésiens.

Dès lors, il ne faut pas nous étonner, si l'Apocalypse elle-même a perdu toute actualité, depuis l'an 70. En effet, son contenu est épuisé par la prédiction de la catastrophe théocratique. Jean déclare qu'il annonce les choses qui vont arriver « bientôt, » et qu'il a été transporté en esprit *au jour du Seigneur,* c'est-à-dire à l'époque de la Parousie, en un mot au moment de la ruine de Jérusalem (*1*/10). Or, il suffit de consulter l'histoire, pour constater que les prédictions du voyant se sont toutes réalisées : « Les deux témoins » du chapitre XI, n'étaient autres que Jacques et Pierre ; la Bête était l'empereur, le Dragon était le gouverneur impérial de la Judée ; la grande Babylone était Jérusalem ; et même « les grêlons pesant un talent » s'abattirent sur la ville sainte, puisque Josèphe écrit que les balistes romaines lancèrent des pierres qui pesaient, précisément, ce poids.

Ce dernier argument est bien fait pour nous surprendre. Quoi! l'auteur est littéraliste à ce point. Mais alors, si la ruine de Jérusalem a coïncidé avec la Parousie, et si la Parousie, à son tour, a été accompagnée d'une série de manifestations concrètes, décrites expressément dans nos livres saints : nuées, trônes, trompette, anges, résurrection — où donc notre critique ira-t-il chercher, dans les annales de l'humanité, le procès-verbal de ces événements extraordinaires? Citons la réponse à notre question : « Aucun témoignage humain ne peut servir à authentiquer certaines parties de la prophétie. Peut-on s'attendre à ce que Tacite ou Suétone racontent que le Fils de l'homme revint sur les nuées avec puissance, rassembla les nations et jugea chacun selon ses œuvres? Il y a une région où les « reporters » ne pénètrent pas; « la chair et le sang » ne sauraient contempler les mystères spirituels. Mais, par contre, toute la portion de la prophétie qui était susceptible de vérification, a été vérifiée; sur ce point-là, en ce qui regarde la ruine de Jérusalem, les faits ont démontré le savoir surnaturel de Christ. Donc, l'accomplissement littéral des prophéties contrôlables, est la garantie de l'accomplissement des prophéties qui échappent au contrôle » (p. 112). Notre auteur a recours au même argument pour soutenir que le Seigneur est descendu à un signal donné, que les morts en Christ ont été ressuscités, et que les saints qui vivaient sont allés à la rencontre de leur Maître (1 Thess. 4). Est-ce que le serviteur d'Élisée voyait les chariots de feu qui entouraient Dothan? Est-ce que les bourreaux d'Étienne virent le Fils de l'homme à la droite de Dieu? Est-ce que les compagnons de Saul virent le Juste, sur le chemin de Damas?

Autant nous admettons le principe que « l'homme

naturel ne connaît pas les choses de l'Esprit de Dieu, et qu'il ne peut les connaître, » autant nous protestons contre l'emploi que fait notre auteur de ces prémisses inébranlables. Avec son procédé de raisonnement, qui donc aurait le droit de nier la transsubstantiation? « Mais comment ce corps, s'écrie Bossuet, comment ce sang? Cela se peut-il? Et un corps humain peut-il être sous cette mince étendue? — Qui en doute, si la Parole le veut. — Mais je ne vois rien de nouveau sur cet autel! — La Parole sait ôter aux sens tout ce qu'elle veut, lorsqu'elle veut exercer la foi. — Mais je vois tout ce que je voyais auparavant! — Le pain y est-il? Le vin y est-il? Non; tout est consumé. Un feu invisible est descendu du ciel... Que le sacrifice des chrétiens est auguste! mais qu'il est humble! un peu de pain, un peu de vin, et quatre paroles le composent! Je reconnais le caractère du Seigneur Jésus. Qui voyez-vous? un homme. Qui croyez-vous? un Dieu » *(Méditations sur l'Évangile — 57e jour)*.

Au surplus, notre auteur lui-même est obligé de confesser que sur un point, un seul, il existe une fissure dans sa digue. Il s'agit du chapitre *20* de l'Apocalypse, et de la mention du millénium. Pour ce hardi lutteur, voilà l'unique redoute inexpugnable, dans tout le champ du Nouveau Testament. Adoptons, pour l'instant, cette manière de voir. Quelles conséquences devrait en tirer notre exégète? D'après lui, tout le livre de l'Apocalypse est une longue *vision,* interrompue, au chapitre *20,* par une *prophétie* proprement dite; à cet endroit, il est indubitable que l'horizon du voyant s'étend au delà de l'an 70; mais quoi, cette solitaire exception à une règle générale ne saurait être prise en considération! — Soit, mais que penserait-on d'un enfant qui jouerait au paléontologiste

et qui, s'efforçant de reconstruire un rhinocéros avec les éléments d'un éléphant, mettrait la trompe de côté, comme unique dérogation au type que son imagination caresse?

Si le chapitre *20* de l'Apocalypse constitue réellement une prophétie — et c'est la thèse de notre auteur — celui-ci ne peut échapper au naufrage; car un seul rocher à fleur d'eau, éventre un gros navire. Cette prédiction est là ou elle n'y est pas; si elle y est, il ne sert de rien d'affirmer qu'elle est placée là « entre parenthèse » (sic). Quelle que soit sa position, elle remplira le rôle d'un diamant à couper le verre. Ainsi notre adversaire même, nous fournit des armes précieuses; et le chapitre *20* de l'Apocalypse lui interdit de prétendre que la notion de la Parousie s'absorbe dans celle de la catastrophe juive; bien au contraire, elle embrasse tous les siècles sous ses ailes.

Assurément, nous nous sentons d'accord avec notre critique lorsqu'il s'élève, avec justesse, contre l'exégèse à double et triple fond, celle qui découvre, sous chaque mot, un sens « grammatical » qui signifie *oui,* et un sens « pneumatique » lequel signifie *non.* Et, comme lui, nous sommes bien d'avis que l'ordonnance du discours eschatologique ne peut être « un système compliqué de cycles et d'épicycles, dignes de l'astronomie de Ptolémée » (p. 56). « Nous protestons, écrit-il encore, contre une exégèse qui veut discerner la Parousie dans toutes les crises de l'histoire générale ou de chaque destinée individuelle. La Parousie n'est plus rien, si elle est tout; à ce compte-là, pourquoi l'incarnation du Seigneur, sa crucifixion et sa résurrection ne deviendraient-elles pas des incidents quotidiens? » (p. 114). Nous sommes aussi d'accord avec notre auteur, quand il s'efforce de rendre aux documents

de la primitive Eglise leur vive couleur locale et leur intense réalisme. Après tout, le Nouveau Testament est une collection d'écrits de circonstance, où chaque page porte sa signature et chaque ligne sa date, où chaque mot visait des lecteurs particuliers, vivant sur un point spécial du globe, il y a près de 2.000 ans; et ces lecteurs comprenaient ces mots. C'est bien à eux que les apôtres adressaient des lettres, et les destinataires de ces lettres étaient loin de soupçonner qu'elles parviendraient aux générations futures ; ceux-là même qui les composaient ne s'en doutaient guère, et ils auraient considéré comme sacrilège la tentation d'adjoindre leurs propres manuscrits au recueil des livres sacrés. L'arbitraire seul peut essayer de démarquer les écrits du Nouveau Testament, et s'efforcer de les arracher à leur contexte historique ou géographique. Notre critique a donc raison de s'élever contre les exégètes qui voudraient affaiblir la portée d'une expression comme celle-ci : « Cette génération ne passera point, avant que toutes ces choses arrivent. » On prétend, dit-il, que le mot génération signifie ici : race! Imaginons un prophète qui surgirait de nos jours, et qui annoncerait la ruine de Londres. On s'émeut, on se presse autour de lui : Et quand donc cette catastrophe se produira-t-elle? — En vérité, en vérité je vous le dis, la race anglo-saxonne n'aura pas cessé d'exister, avant que ma prédiction s'accomplisse! « Pareille réponse, indigne d'un prophète, serait un affront à ses auditeurs » (p. 87).

Encore une fois, tout cela nous paraît juste. Mais de là à supprimer la notion du Royaume de Dieu, il y a loin. Or, c'est à cela qu'aboutit, en définitive, l'exégèse de notre auteur; pour lui, le Royaume c'est l'économie juive et rien de plus. « La raison d'être d'Israël, c'était le Royaume.

Quand Israël rejeta son Roi, la Théocratie eut fini son temps. L'expérience tentée avait échoué; il ne restait plus de place que pour le châtiment. » Et voilà pourquoi il est dit, qu'à la ruine de Jérusalem le Fils remit le royaume au Père (1 Cor. *15*/24). « Quoi de plus raisonnable que cette remise du Royaume, puisque le caractère limité de cette institution nationale s'effaçait devant un système de large universalisme, αἰὼν ὁ μέλλων? » (p. 204, 344).

Quelqu'un demandera, peut-être, si notre auteur a perçu les conséquences d'une pareille exégèse pour la chrétienté; a-t-il bien compris que l'Église errait désormais, navire sans boussole, sur le morne océan des âges? Mais certainement, et il s'en félicite. « Ce n'est pas à nous, écrit-il, de connaître les temps ou les saisons que le Père a réservés à sa propre autorité (Actes *1*/7). Sans doute, quelques-uns estiment que l'échec du Judaïsme pronostique celui du Christianisme; mais la constitution même du Judaïsme empêchait son expansion universelle, tandis que le Christianisme est adapté aux besoins de la race humaine. Ses progrès ont été lents, à la vérité, durant dix-huit siècles; mais loin de manifester des signes de décrépitude, il déploie plus de vie que jamais. C'est pourquoi, nous avons le droit d'espérer pour l'avenir; et cela, d'autant plus que l'incendie de la ville sainte ne constitue pas pour nous les prodromes d'un embrasement cosmique. La nation apostate a été condamnée; est-ce une raison pour que le genre humain soit damné? Ces anticipations sinistres reposent sur une exégèse erronée; car la Parousie est derrière nous. Mais alors, comment expliquer l'absence de toute prophétie pour nous guider? Ayons foi en Dieu, qui est amour. Saint Paul n'a-t-il pas affirmé la victoire finale du Christ? »

Voilà les *ultima verba* de notre critique. Assurément, si

l'horizon du Nouveau Testament (à l'exception d'une certaine « parenthèse » dans l'Apocalypse) ne dépasse pas l'année 70, il faut s'incliner devant le fait, et consentir à ignorer l'avenir de l'Église. Mais cette ignorance est-elle fatale? Et les belles espérances de l'apôtre Paul n'étaient-elles pas fondées sur des paroles expresses du Maître? N'avons-nous pas démontré que l'exégèse de notre auteur se heurte, impuissante, contre une véritable phalange macédonienne de textes massifs et indiscutables? Quoi! l'on écrit cinq cents pages, pour prouver que la ruine de Jérusalem et la Parousie sont deux notions qui se couvrent chronologiquement! Puisqu'il faut tant de labeur pour unir les deux concepts, il est évident qu'ils sont distincts. Oui, nous concédons à l'auteur que le Nouveau Testament renferme des prophéties très claires de la prochaine catastrophe théocratique, et nous reconnaissons même que ce châtiment coïncidait avec une « présence » judiciaire du Fils de l'homme (1); oui encore, nous admettons volontiers

(1) Cf. notre analyse du discours eschatologique. Les apôtres demandent quel sera le signe de la « présence » (Parousie) du Maître. A ce propos, de Wette prétend que les apôtres confondaient la ruine de Jérusalem et l'*arrivée* ou le *retour* du Christ (Parousie); ils auraient mis sur le même plan : destruction du temple et fin du monde. Peut-être; puisque le discours de Jésus avait, précisément, pour but de démêler l'écheveau de leurs idées enchevêtrées. Mais encore faudrait-il prouver que l'expression *ta Parousie* doit se traduire : *ton arrivée* ou *ton retour*. « Or, écrit Mazel, jamais, avant les événements, les apôtres ne se sont faits à l'idée que Jésus arriverait à la gloire, en subissant les humiliations d'un départ. Le mot παρουσία a signifié primitivement : *présence*. Il marquait la présence du Seigneur, mais avec sa puissance et sa majesté. Ce n'est qu'après sa mort et sa résurrection que, par la force des choses, il a désigné son retour glorieux. C'est dans la période apostolique, qu'il est devenu pour cela le terme technique. La question des apôtres revient donc à demander : Quand te décides-tu à te montrer

que, dans certains milieux, jusqu'à l'an 70, l'attente lugubre de la ruine et l'espérance de la venue du Seigneur purent mêler leurs couleurs, dans des imaginations troublées; mais c'est à dissoudre cette fausse association d'idées que travaillaient les écrits inspirés, et le fait est d'autant plus remarquable que le Nouveau Testament, dans son ensemble, est précisément antérieur à la date fatidique. Aussi concluons-nous avec assurance : *la destruction de Jérusalem est une chose, et la Parousie en est une autre...* « Quant à ce jour-là et à l'heure, nul ne le sait, pas même les anges des cieux, mais mon Père seul. »

---

avec tout l'éclat de ta grandeur messianique? et traduire : Quel sera le signe de ton *arrivée* ou de ton *retour?* c'est commettre un anachronisme » (p. 109). D'après ces observations, les disciples auraient demandé à connaître le signe de la Parousie; et Jésus aurait répondu de manière à faire coïncider cette Parousie avec la ruine. Jusque là, par conséquent, nous serions d'accord avec l'auteur de *The Parousia.* Mais celui-ci, quand il identifie la catastrophe juive et la Parousie, donne au mot παρουσία non plus son sens primitif (historique et limité), mais son sens ecclésiastique (PRÆSENTIA prenant le sens de *præsentia advenientis, hinc* ADVENTUS). De là ses erreurs; de là, aussi, notre désir de réserver le terme Parousie pour désigner le retour final du Seigneur.

CHAPITRE ONZIÈME

LA PAROUSIE
N'EST PAS EXCLUSIVEMENT DYNAMIQUE

Nous ouvrons le très intéressant, très consciencieux et très savant ouvrage de Haupt : *L'eschatologie de Jésus dans les Synoptiques,* et nos yeux tombent sur ces titres de chapitres : « Sa venue n'est jamais en relation avec la ruine de Jérusalem. — Pas de signes précurseurs de sa venue. — Rien sur l'époque de sa venue. — Antithèse entre la pensée de Jésus et toute espèce d'Apocalypse. »

Qui donc a dit que la théologie était une école de scepticisme? On comprend que les anatomistes puissent discuter sur les fonctions problématiques de la rate ; mais ici, nous avons l'exemple de deux théologiens dont l'un dit gravement *blanc,* quand l'autre dit *noir* solennellement ; et cela, non pas sur le terrain de la haute métaphysique, mais dans le domaine très concret de l'exégèse. Encore ne s'agit-il pas d'une discussion sur les infiniment petits ; on ne débat point les dimensions du temple de Salomon ; non, le désaccord porte sur la question de savoir en quoi consiste la

Parousie du Fils de Dieu; rien que cela. Des divergences pareilles, sur un pareil sujet, contiennent un avertissement; et c'est le cas ou jamais, de supposer que les systèmes adverses ont raison dans ce qu'ils affirment, et tort dans ce qu'ils nient. A la fin du chapitre précédent, nous avons admis qu'il y a bien eu, dans un certain sens, une Parousie historique; mais cette réalité n'épuise pas la notion biblique de la Venue. De même, nous allons concéder à Haupt qu'il y a eu une Parousie spirituelle, mais nous contesterons que cette réalité-là épuise la notion scripturaire du Retour. Déjà nous avons eu l'occasion de discuter certaines hypothèses de l'école aprioriste, et nous avons eu le regret de nous séparer d'un maître comme Bruston; toutefois, il nous faut donner un exposé systématique d'une doctrine si populaire à l'heure actuelle, et formuler sur elle un jugement d'ensemble.

Il est évident, écrit Haupt, que l'eschatologie de Jésus offre des ressemblances avec l'apocalyptique juive; mais ces rapports, purement formels, n'impliquent pas une dépendance littéraire; ces rencontres peuvent s'expliquer par l'emploi d'un même fonds d'idées, un ensemble de notions courantes qui se retrouvent dans les apocalypses d'Esdras ou de Baruch, aussi bien que dans le discours eschatologique. Ces rencontres sont purement verbales, et vouloir exiler le Seigneur dans ces traditions étrangères à son génie, c'est méconnaître tout à la fois et son individualité spirituelle et le caractère imagé de son langage.

En ce qui regarde sa personnalité morale, Jésus a certainement reconnu l'autorité religieuse de l'Ancien Testament; mais il cherchait partout, sous la lettre qui passe, l'Idée éternelle qui était en harmonie avec les intuitions de sa propre âme. D'ailleurs, puisqu'il a modifié jusqu'aux notions

de repentance ou de paternité divine, devra-t-on supposer que ce travail transformateur s'est arrêté devant des concepts comme ceux du Fils de l'homme ou du Royaume des cieux? En réalité, Jésus employait les mêmes mots que les Juifs, avec un autre sens; de là, les incroyables malentendus des disciples. Et de là cette conclusion qui s'impose : si Jésus ne s'est pas senti lié par les traditions pharisiennes sur la Loi, combien moins par leurs traditions eschatologiques! Et cela d'autant moins que l'eschatologie, à ses yeux, n'est pas un hors-d'œuvre; elle pénètre et colore tout son enseignement *(Die gesammte Verkündigung Jesu ist durch und durch eschatologisch orientirt)*. Posons donc, dès l'entrée, ce principe : est inauthentique, toute parole eschatologique du Christ qui ne concorde pas avec ses prémisses religieuses.

Il faudra, de plus, nous rappeler que la pensée du Maître s'enveloppe d'images; là même où la comparaison est absente, le paradoxe est la forme plastique et pittoresque d'une idée générale individualisée. Par exemple, quand il interdit de jurer, il ne prétend pas condamner les formules de serment; sa véritable pensée, au contraire, c'est qu'il faut élever la moindre pensée à la dignité sacramentelle. Tendre la joue, livrer son vêtement de dessous, s'arracher l'œil, tout cela encore, c'est de l'image. Or, Jésus n'emploie pas seulement ce langage concret dans le domaine moral, mais aussi sur le terrain de l'enseignement proprement dit. Lorsqu'il parle d'un cœur où les démons retournent, après l'avoir quitté, il ne faut pas prendre à la lettre ces allées et venues des mauvais esprits, sans quoi il faudrait prendre littéralement le coup de balai qui nettoie le cœur, après leur expulsion. D'ailleurs, le texte sacré reproche aux disciples leur inintelligence, quand ils matérialisent

les affirmations du Seigneur sur le levain des pharisiens ou sur la nécessité d'acheter une épée (Mat. *16*/7; Luc *22*/38).

Voilà ce qu'il convient de se rappeler en étudiant les paroles eschatologiques de Jésus. Il est vrai que l'exégèse dite « réaliste » prétend que son interprétation est seule historique; mais aucun théologien ne peut prendre à la lettre chaque détail des prophéties; ce serait rétrécir l'horizon des voyants. Pourquoi donc en user autrement avec le Maître? Pourquoi rabaisser ses intuitions au niveau de la prédiction vulgaire, et lui refuser le droit d'avoir accordé une valeur purement emblématique à des expressions que ses contemporains comprenaient différemment? De plus, l'exégèse réaliste a bien tort de revendiquer pour elle-même, non seulement l'honneur d'être seule scientifique, mais la gloire d'être seule religieuse. En quoi la foi est-elle intéressée à la question de savoir s'il faut interpréter, littéralement ou non, la mystérieuse affirmation du Christ sur le vin qui sera bu dans le Royaume de Dieu? Voir là une image, est-ce nier la réalité représentée?

Tels sont les principes exégétiques de l'idéalisme : 1° les rapports de l'eschatologie évangélique avec l'apocalyptique juive sont purement formels; 2° en ce qui regarde les traditions religieuses d'Israël, Jésus les a intérieurement renouvelées, tout en les conservant extérieurement; 3° la pensée du Seigneur n'est parvenue aux hommes qu'à travers le prisme de l'image. En d'autres termes, Haupt pose, trois fois de suite, l'axiome suivant : l'exégète est un batteur en grange, qui sépare le grain évangélique de la paille hébraïque. Il faut séparer Jésus d'avec ses contemporains; ensuite, il faut le séparer de l'Ancien Testament; enfin, il faut le séparer d'avec lui-même.

Le point de départ de ces délicats triages, c'est l'à priori

suivant : *Jésus n'a pas pu croire ceci ou cela.* Car, s'il l'avait réellement cru, loin de nous mettre à croire comme lui, nous cesserions de croire en lui. Assurément, derrière l'apparente outrecuidance de ces propositions absolues, nous savons discerner de secrètes souffrances, et nous sympathisons de toute notre âme avec les luttes généreuses d'un esprit sincère et troublé, qui s'efforce de conserver une foi sans réticence en celui qui est le centre même du monde moral. Oui, si les prémisses philosophiques de l'idéalisme étaient vraies, s'il y avait réellement contradiction entre l'eschatologie biblique et les résultats acquis de la science ou les postulats de la conscience, alors, effectivement, l'Église aurait le devoir pressant de réconcilier, si possible, Jésus-Christ et le monde moderne; et Haupt mériterait les hommages de la chrétienté. Au surplus, en nous plaçant momentanément à son point de vue, nous ne songeons pas à les lui marchander, non plus qu'aux théologiens, si nombreux, qui combattent sous la même bannière; leur héroïsme est celui d'une garnison assiégée et qui tente une sortie désespérée, mais vaine. En effet, pour quiconque s'est enfermé dans la citadelle de l'idéalisme, il ne reste qu'une issue possible pour sauvegarder l'autorité du Seigneur, et Haupt a vaillamment exploité ses seules ressources. Inutile d'ajouter qu'il a échoué; on ne riposte pas, avec de grands gestes, au feu convergent de toutes les prophéties combinées.

Car enfin, Haupt n'oppose rien aux arguments du réalisme biblique. Jésus, dit-il, n'a pas été l'esclave de l'apocalyptique juive? Nous sommes d'accord. Jésus a infusé un esprit nouveau dans les traditions religieuses de son peuple? D'accord. Jésus employait un langage imagé? Toujours d'accord. Le réalisme admet tout cela; sans quoi

il mentirait à son propre nom, et au sens historique dont il se réclame. Mais le réalisme admet aussi autre chose ; et c'est ce que Haupt ne veut pas lui concéder. Le réalisme prétend que si notre Seigneur s'est affranchi des apocalypses d'Esdras ou de Baruch, il ne s'est pas affranchi des prophéties d'Ésaïe. Le réalisme prétend que si notre Seigneur a renouvelé la loi de Moïse, il l'a fait en l'approfondissant et non en la rejetant, c'est-à-dire, en définitive, qu'il l'a rajeunie ; et rajeunir ce qui est vieux, c'est lui rendre sa vitalité. Et de même, sur le terrain de l'eschatologie, si Jésus a condamné les rêves sanguinaires d'un messianisme politique (1), il a repris pour son compte, au contraire, développé religieusement, et définitivement fondé sur la conscience les visions pacificatrices d'un messianisme social. Le réalisme, enfin, prétend que si Jésus a souvent parlé en images, il a aussi, quelquefois, parlé sans images ; et que, dans sa bouche, le mot ciel signifie *ciel* et le mot terre signifie *terre*. Le réalisme prétend qu'on peut espérer l'exaucement de l'Oraison dominicale, et croire à l'établissement du Royaume de Dieu sur la terre, sans être immédiatement accusé d'inconséquence parce qu'on ne s'est pas arraché les yeux et coupé les pieds, au nom du sermon sur la montagne. Sans vouloir nous prononcer sur le sens que Jésus attachait à sa participation au fruit de la vigne dans un monde nouveau, nous sommes bien obligé d'admettre qu'il n'est pas indifférent d'y voir une description poétique de la communion avec Dieu, ou bien une allusion (tout aussi poétique, si l'on veut) à la nature transfigurée et au « rétablissement de toutes choses » sur notre planète.

(1) « Le Messie de l'apocalyptique juive est un fléau sans conscience et sans entrailles » (de Faye).

Voilà la position du réalisme; elle est inattaquable. En vain l'idéalisme, à défaut d'autres arguments, fera donner la vieille garde (suprême ressource des Napoléons en déroute)... nous ne serons pas émus par le recours, prévu, à l'hypothèse de l'*inauthenticité*. Haupt nous avertit bien que toute parole eschatologique du Christ est fausse, quand elle ne concorde pas avec ses prémisses religieuses; mais nous répliquerons, simplement, que ces prémisses religieuses du Christ coïncident, mot pour mot, avec les prémisses philosophiques de Haupt. En définitive (ne nous lassons pas de le répéter), le « spiritualisme » c'est l'idéalisme; et l'idéalisme c'est l'apriorisme (1); et l'apriorisme, c'est l'effort conséquent et courageux pour appliquer à des documents historiques et à la réalité concrète les déductions de la logique pure.

Est-il bien nécessaire, après cela, de suivre les développements de la pensée de notre auteur? On prévoit, d'avance, le résultat de ses investigations. Il n'aura pas de peine à mettre en pleine lumière l'originalité foncière du Seigneur; il montrera que, dans la bouche du Christ, la notion du Royaume de Dieu est bien autre chose qu'un concept eschatologique (2), et nous applaudirons à ces

(1) Certains théologiens commencent par poser une *définition du Messie,* puis ils disent : Le Royaume de Dieu étant à venir, Jésus n'a pu se considérer comme le Messie. — D'autres posent la *proximité de la Parousie,* puis ils disent : Jésus a-t-il pu prêcher une morale? Et ainsi de suite.

(2) Bousset *(Die Predigt Jesu in ihrem Gegensatz zum Judenthum)* est, précisément, l'un de ceux qui voient une contradiction entre les *espérances eschatologiques* intimement liées à la notion du Messie, et la *messianité actuelle* de Jésus (cf. note précédente). D'après le critique, la synthèse entre les deux concepts est fournie par l'idée du Royaume

hommages rendus à la supériorité morale et au génie religieux du Nazaréen. Mais nous protesterons quand on s'efforcera de voiler l'autre face de l'enseignement messianique. Est-il utile de décrire, une fois de plus, les procédés employés? Voici les divers éléments d'une recette infaillible pour effacer de l'Évangile l'eschatologie réaliste. Cette liste est composée d'après l'ouvrage de Haupt. 1° Remaniement radical du texte. 2° Après avoir ainsi écarté tous les passages dont on pouvait se débarrasser au nom de la critique littéraire, il reste à interpréter ceux qui subsistent : on statue, d'abord, qu'un langage imagé ne supporte pas d'être serré de trop près. 3° Quand une expression, non imagée, formule des assertions qui contredisent les données de l'idéalisme, on déclare que Jésus n'était pas un métaphysicien et qu'il ne se posait pas certaines questions. 4° Quand il s'agit d'un sujet sur lequel Jésus a dû, nécessairement, se former une opinion personnelle, on décrète que ses aphorismes étaient la projection symbolique, nécessairement inadéquate, et verbalement indifférente, d'un fond religieux qui seul importe. 5° On inscrit, en guise de conclusion, l'axiome dont on est parti, et qui se résume ainsi, dans l'espèce : Le Royaume de Dieu, c'est la communion de l'âme avec le Père céleste.

En ce qui regarde les numéros 1 et 2 de cette liste, nous

spirituel — à cela près qu'en prenant le titre de *Messie,* Jésus n'a voulu qu'exprimer le sentiment qu'il avait de son rôle décisif. D'ailleurs, il n'employait qu'avec une certaine hésitation un terme aussi peu propre à devenir la formule de sa conscience intime. — Le « spiritualisme » conséquent devait en venir là : expurger le Messianisme, par l'expulsion du Messie!

n'avons plus besoin d'apporter des exemples à l'appui (1).

En ce qui concerne le numéro 3, voici quelques assertions de Haupt, dans l'ordre où elles se présentent : « Jésus ne considère pas comme des questions les problèmes qui se posent au sujet de la Résurrection... Où sera le Royaume de Dieu? Dans le ciel ou sur la terre? Jésus ne se posait pas ces questions... Y aura-t-il, au sein du monde à venir, des degrés dans la souffrance ou dans le bonheur? Quelle sera la destinée religieuse d'Israël? Jésus n'était pas un théologien... Jésus a-t-il parlé de l'époque de son retour? La question du temps n'existait pas pour lui » *(Die Zeitfrage existiert gar nicht für ihn).*

En ce qui concerne le numéro 4, on sait la virtuosité avec laquelle certains disciples de Ritschl *transposent la métaphysique en religion,* pour employer leur vocabulaire. « Qu'est-ce que la notion de la préexistence du Fils de Dieu, écrit Lobstein, sinon la traduction, dans le langage du temps, de la valeur religieuse de la personnalité du Christ? Qu'est-ce que la doctrine de la naissance miraculeuse de Jésus, sinon l'expression populaire et symbolique d'une vérité d'expérience chrétienne, de la certitude que la vie divine, incarnée en Christ et par lui communiquée à l'humanité, procède d'une source divine? Qu'est-ce que la foi au Ressuscité, sinon l'assurance que le Seigneur est vivant, que l'esprit de sainteté, facteur essentiel de la personnalité terrestre de Jésus, est arrivé à son éclosion parfaite dans le Seigneur glorifié? Les prédictions du retour du Christ, la notion eschatologique du jugement, toutes les données de l'apocalypse juive et

(1) Notons, cependant, un ingénieux moyen d'esquiver le recours au prophétisme : « Le terme Messie n'est que la forme imagée du mot roi. »

chrétienne recèlent, elles aussi, des principes d'une valeur permanente (1), que le dogmaticien est appelé à dépouiller de leur expression locale et temporaire » (*Essai d'une introduction à la dogmatique protestante,* p. 143). Nous sentons bien, nous-même, tout ce qu'il y a de satisfaisant pour la pensée et pour le cœur dans ces grandes affirmations spirituelles; mais nous sommes surpris qu'au moment même où l'on cueille ces excellents fruits, on parle de supprimer l'arbre qui les a portés. Car c'est à cela que reviennent, trop souvent, les tentatives de triage entre le fond et la forme, entre l'amande et son enveloppe, entre le grain et la balle. Où serait le grain sans la paille, et l'amande sans la coque, et le fruit sans la branche? C'est bien ici le cas de répéter la parole qui sert d'épigraphe à notre étude : « Dieu a incarné la vérité, et nous la désincarnons. Il nous a donné des réalités, et nous lui rendons des idées. » Nous estimons que Lobstein s'arrête à moitié chemin; car en appliquant les mêmes principes avec une rigoureuse conséquence, on devrait dire : le miracle est l'affirmation hébraïque de la toute-présence de Dieu dans la nature; le récit de la crucifixion est le symbole émouvant de cette vérité : « L'amour est fort comme la mort; » enfin, la personne même de Jésus (lequel n'a jamais existé, peut-être), est le vêtement caduc de cette éternelle réalité : l'unité essentielle du divin et de l'humain. On sait que Strauss a soutenu pareille thèse.

Aussi, les procédés de Haupt nous inquiètent, et nous

(1) « Par son union avec le Père, l'héritier du passé se sentait le maître de l'avenir. Tel est le secret intérieur de son espérance, et le sens religieux et moral de ses prédictions de retour sur les nuées » (Sabatier : *Esquisse*, p. 199).

ne pouvons accepter les distinctions qu'il statue, dans l'enseignement du Maître, entre ses concepts « quantitatifs » et leur contenu « qualitatif, » qui seul importe. On nous suggère, par exemple, que Jésus, en affirmant que les anges l'accompagneront à la Parousie, veut simplement déclarer par là qu'il établira le Royaume céleste par des moyens surnaturels. On avance, aussi, que si l'idée de *règne* est l'essence de l'idée de *royaume,* il suffit que l'Église actuelle salue en Jésus-Christ son *roi,* pour que le Royaume des cieux existe, c'est-à-dire une manifestation, ici-bas, de célestes influences. *(Ein Himmelreich, d. h. eine Realisierung himmlischer Zwecke, Güter, Gaben, Kräfte auf der Welt).* Enfin, on conclut ainsi : « Quand Jésus racontait une parabole, il fixait sa pensée sur un seul point, et tous les autres traits du récit n'étaient que des enluminures; de même, quand il prophétisait, il marchait droit au but sans se soucier des détails du développement, pure question de forme. En un mot, son intention n'était jamais de tracer un tableau de l'avenir, mais d'adresser un appel aux consciences » *(Nicht Zukunftsbild sondern Paränese).*

On le voit, c'est un véritable système, et qui prend pour mot d'ordre : A bas la théologie, vive la religion! L'idéalisme se débarrasse ainsi des affirmations dites dogmatiques, en les traitant « d'exhortations parénétiques. » Mais après avoir dissous le Dogme par l'Histoire (le rationalisme par le moralisme) on dissout l'Histoire, par l'Idée (le contingent par l'éternel). En face de l'Idée, seule réelle, il ne subsiste plus qu'un fantôme de nature; et celle-ci disparaît à son tour : « Le Royaume de Dieu, c'est la communion avec Dieu. Or, cette communion est un fait intérieur, absolument indépendant de toute forme extérieure de la vie. Donc, la forme que prendra cette vie à la consommation des temps,

ne sera que l'organisme correspondant à la réalité de la communion avec le Père, et par conséquent, aux yeux de Jésus, un simple accessoire. »

Il serait difficile de pousser plus loin le mépris de la nature et la méconnaissance des lois substantielles qui régissent, à tous les degrés de l'être, la révélation concrète et dynamique de Dieu dans l'univers. La formule de Haupt est caractéristique et décisive; il vaut la peine de la reproduire dans le texte original : « Alles, was mit der Endvollendung eintritt, ist aber doch nur die diesem Wesen (1) entsprechende Lebensform, ist ihm darum nur Nebensache. » Nous avons introduit plus haut, dans notre traduction de ce passage, le mot *d'organisme,* parce que nous ne pouvons attribuer gratuitement à Haupt une pensée que notre cerveau se refuse à concevoir : savoir qu'une forme vitale, appropriée à l'essence intérieure qu'elle enveloppe, ne serait qu'un accessoire de ce principe immanent, je ne sais quel développement parallèle à l'activité créatrice dont elle devrait émaner. C'est bien là ce qui semblerait ressortir de la lettre de notre citation ; mais, encore une fois, nous nous refusons à tolérer, même hypothétiquement, l'admission d'un pareil non-sens. D'autre part, il est vrai, si nous supposons que Haupt admet une relation organique entre l'âme et le corps, entre la graine et la fleur, nous restons stupéfait devant l'affirmation inattendue que les formes de la vie à venir, expression normale de la communion avec Dieu, loin d'être une adaptation adéquate entre l'extérieur et l'intérieur, constitueront une superfétation arbitraire. Il vaudrait mieux être logique jusqu'au bout, et

(1) C'est-à-dire *à la communion avec Dieu :* « religiossittliche Gemeinschaft. »

supprimer franchement la réalité de la nature. Les lecteurs sauraient au moins à quel système ils ont affaire, et ils donneraient aux exégètes « spiritualistes, » adversaires de la matière et prétendus adversaires de la métaphysique, le nom que l'histoire des écoles philosophiques leur impose, le titre d'idéalistes transcendants (1).

---

(1) Qu'on médite l'exemple de Swedenborg. Il commence par poser, comme un axiome, le développement illimité dans l'avenir; donc, pas de *fin*. Mais alors, que signifient les prédictions relatives au retour du Seigneur? Cette venue sera la révélation du sens spirituel des Saints Livres, dont la gloire a été jusqu'ici obscurcie de nuages. Ce sera donc bien un retour glorieux du Maître *sur les nuées*.

CHAPITRE DOUZIÈME

LA PAROUSIE

N'EST PAS EXCLUSIVEMENT ESCHATOLOGIQUE

Les exagérations de l'école « spiritualiste » appelaient une réaction ; elle se rattache parmi nous (1) aux noms de Wabnitz et de Stapfer, et ceux-ci peuvent revendiquer l'honneur d'avoir frayé les voies au réalisme biblique. Dans une thèse trop peu connue sur « l'Idéal messianique de Jésus, » Wabnitz écrivait déjà, il y a vingt ans : « S'il est vrai que Jésus a

(1) Elle a été soutenue, ailleurs, avec éclat. Dans une thèse récente, on écrivait : « Le terme *Royaume des cieux* était séparé par une nuance de son synonyme *Royaume de Dieu.* Il mettait l'accent sur le caractère supraterrestre de ce Royaume qui, bien qu'attendu sur terre, était censé exister déjà dans le ciel. C'est l'opinion de presque tous les théologiens contemporains : Ehrhardt, Meyer, Hilgenfeld, Weiszæcker, Keim, Schmoller, Baldensperger. Holtzmann écrit : « Das Himmelreich ist die vom Himmel her in die gegenwærtige Wirklichkeit hereintretende Ordnung der Dinge » *(Handcommentar :* Matth. *3*/2). Titius écrit : « Das Himmelreich ist ein Reich das im Himmel bereits vorhanden ist, und nun vom Himmel her auch in die gegenwærtige Ordnung der Dinge hereintritt » *(Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit,* 1re partie, § 2). Wellhausen écrit que le Royaume des cieux n'est pas encore apparu « sondern befindet sich, wie alle Güter der Hoffnung annoch im Himmel » *(Pharisæer und Sadducæer,* p. 23). — (Krop : *La pensée de Jésus sur le Royaume de Dieu,* p. 17).

espéré que le Royaume des cieux pouvait être fondé pendant sa vie terrestre, cette hypothèse ne changerait en rien la conscience qu'il a eue de la nécessité morale d'une mission rédemptrice, exigeant le sacrifice de la vie du Messie. Notre hypothèse constate simplement le caractère profondément humain de la nature de Jésus, en même temps que le caractère foncièrement israélite de ses espérances religieuses » (p. 136). Stapfer, lui aussi, est préoccupé « d'exalter l'humanité du Christ ; » et, dans ses trois volumes sur Jésus, il a « essayé de peindre son humanité dans ses traits authentiques » (III, 328). Nous applaudissons à un pareil programme. Sans doute, on pourrait se représenter autrement « le devoir pressant ; » après les Voltaire, les Renan, les Darwin, les Spencer, notre Europe n'est pas en danger d'oublier que Jésus était un être en chair et en os... L'humanité de Jésus ! mais qui donc pourrait la nier ? les animaux mêmes, de son temps, en étaient convaincus ; et lorsque les chiens errants de Jérusalem rencontraient l'ombre du Seigneur sur leur passage, ils savaient parfaitement, sans même lever la tête, que c'était là une silhouette humaine et non celle d'un arbre. Néanmoins, les efforts de la théologie contemporaine pour mettre en lumière l'humanité du Fils de Dieu, sont très légitimes et fort utiles ; car on ne s'attache pas à démontrer que Jules César était un homme. Ces laborieuses et consciencieuses tentatives constituent donc la meilleure démonstration possible en faveur de la divinité du Seigneur ; et l'on se rappelle, sans cesse, en lisant certains théologiens, la belle exclamation de Bossuet : « Mon Sauveur, que vous êtes grand, puisque vous avez besoin d'avertir les hommes que votre Père est plus grand que vous ! » *(Méditations sur l'Évangile)*.

Un des premiers services rendus par les historiens qui

n'arrachent pas le Messie à son milieu, c'est qu'ils rétablissent, au cœur même de l'Évangile, un dualisme ignoré de l'orthodoxie (1). Pour celle-ci, en effet, Jésus expire au Calvaire dès son premier vagissement; son supplice est inévitable; bien plus, il est né afin de pouvoir mourir. Dès lors, les trente-trois années de son existence, considérées comme un simple acheminement à l'agonie nécessaire, perdent toute signification indépendante; que le Sauveur ait parlé, agi, prié, pleuré, espéré, peu importe! l'essentiel, c'est qu'il ait saigné sur la croix. — Nous sommes les premiers à reconnaître tout ce qu'il y a de vrai, de tragiquement vrai, de bienheureusement vrai, dans ce tableau de la mission du Rédempteur. C'est une conception qui est scripturaire. Mais pour être conforme à l'Écriture, est-elle conforme à toute l'Écriture? Nous ne le pensons pas; car si Jésus est venu pour mourir, il est venu aussi pour vivre; s'il est venu verser son sang, il est venu aussi fonder le Royaume, le Royaume et non l'Église, le Royaume au sens biblique du mot, c'est-à-dire au sens israélite (2).

Le Seigneur a donc eu un double but devant les yeux : s'immoler pour le salut du monde, et *faire accepter sa messianité par les Juifs*. Un double courant traverse le récit évangélique, parce qu'un double courant traverse les prophéties de l'ancienne alliance; mais dans l'horizon prophétique, la couronne et la croix sont placées l'une à côté de l'autre, sur la même ligne; tandis que, dans l'horizon du

(1) Au moins dans la pratique; il suffit, pour s'en convaincre, d'écouter les prédications courantes ou de feuilleter les « traités religieux. »

(2) Ceux qui identifient le *Royaume* avec l'*Église* semblent obligés de fermer les yeux sur le dualisme que nous essayons de mettre en lumière; car l'Église est née au Calvaire. Alors la *couronne* et la *croix* s'amalgameraient en un seul objet, qui n'a de nom dans aucune langue.

Seigneur, la croix est devant le trône. Et tout l'effort du Maître, dans son enseignement, porte sur la juste relation entre ces deux éléments de la vision biblique : contre le judaïsme, qui ne voyait que le trône, Jésus revendiquait la réalité de la croix; et contre les disciples, tremblants à la seule prévision de la croix, Jésus revendiquait ses droits imprescriptibles au trône. Oh! combien cette prédication serait encore actuelle, en face d'un judaïsme qui veut ignorer le Rédempteur, et en présence d'une Église qui veut ignorer le Messie.

Remercions Stapfer; il a compris que le trône est, au même titre que la croix, l'un des deux foyers de l'ellipse évangélique (1). Et, dans chacun de ses volumes, il accorde un chapitre spécial aux idées du Seigneur sur le Royaume. Voici, d'abord, comment notre auteur dépeint l'idéal messianique de Jésus à trente ans : « Il faut dire quelle était cette Idée messianique que les apocalypses juives avaient enseignée à Jésus comme étant la vérité même, quelle était cette folle espérance... Que se passe-t-il dans son âme, à ce moment précis où il vient d'apprendre qu'il est le Messie?.. Le Royaume futur sera universel, dit Daniel, et Jésus croit à ce qu'enseigne ce livre. Daniel dit encore que les Royaumes païens diparaîtront, et que la souveraineté sera exercée par les Juifs croyants qui auront à leur tête un mystérieux personnage, descendu du ciel sur les nuées, qui sera le

(1) Remercions aussi Berthoud pour ce passage : « Certes, Jésus est roi par sa sainteté, et la couronne d'épines sera toujours son plus beau titre de gloire, mais cette vérité ne serait qu'à moitié vraie, si la croix n'était pour lui le marchepied du trône éternel. Pour qu'il ne soit pas dupe de son dévouement sublime, pour qu'il mérite autre chose qu'une admiration platonique, mêlée de pitié, il faut que tout genou fléchisse devant lui » *(Apologie du christianisme,* p. 331).

chef de l'Israël nouveau... L'avénement de ce Royaume inaugurera le siècle à venir, et se manifestera par un jugement qui précédera son établissement. Jean-Baptiste vient de le prêcher. Il ne s'est pas trompé. Or, il a dit : d'abord, le Jugement! Et ce Jugement est imminent; il sera marqué par la défaite des païens et la suprématie des Juifs... Donc Jésus pense que l'histoire de son peuple et du monde en est juste à ce moment où les douleurs de l'enfantement de l'époque messianique vont commencer, puisqu'Élie est déjà là, et que le Messie est déjà né... Maintenant, que va-t-il se produire? Un dernier assaut des païens contre le Messie; mais ils seront anéantis; les païens survivants se convertiront, et les Juifs dispersés se réuniront. Alors, et alors seulement, le Royaume de Dieu sera fondé. La terre sera entièrement soumise aux enfants d'Israël. Ce sera la Palingénésie, c'est-à-dire le Renouvellement de toutes choses. »

Et notre auteur conclut : « Jésus va donc se donner pour le Messie promis par les prophètes... Il réalisera les espérances nationales; il sera le héros des apocalypses juives, dont la lecture a nourri sa jeunesse » (1).

Dans le second volume, Stapfer décrit en ces termes la première prédication du Royaume : « Les rabbins du temps de Jésus admettaient l'existence de plusieurs cieux, sept au moins, superposés au-dessus de nos têtes dans l'espace bleu qui s'étend par delà les nuages. Là, se trouvait la Jérusalem céleste, le Royaume à venir, et les docteurs croyaient que ce Royaume, appelé *des cieux* parce qu'il était dans les cieux, en descendrait tout prêt, tout installé,

(1) Nous nous réservons de mentionner, plus tard, une conclusion parallèle et que rien ne rattache à la première.

en quelque sorte, et s'établirait sur la terre. Le Fils de l'homme, apparaissant sur les nuées, le fonderait avec l'aide des anges. Les élus alors le *verraient* et y *entreraient*. Ces expressions étaient prises dans leur sens le plus littéral, et quand on disait : « Le Royaume approche » ou « s'est approché, » on voulait dire : « Il va descendre, il s'établira prochainement. » — Rien n'indique que Jésus ait entendu par Royaume des cieux autre chose que ses contemporains. Si, sur cette importante doctrine, Jésus avait eu une autre notion que ses contemporains, il l'aurait dit; mais, au contraire, il s'est servi de toutes leurs expressions, les a employées telles quelles, les a répétées telles quelles, et dans le sens que tout le monde leur donnait. »

C'est ainsi que, pour lui, le Royaume est purement à venir. « Quand Jésus parle du Royaume, il emploie toujours le futur. Jamais, même à la veille de sa mort, il ne parle du Royaume comme présent. Si nous lisons *est* au lieu de *sera* dans les passages suivants : Matt. 5/3, 10 — 11/11; Luc 7/29 — 9/62, il ne s'agit, évidemment, que d'une possession anticipée. Si Jésus dit : *Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel,* c'est parce qu'il ajoute, mentalement : *Afin que soit possible l'apparition, sur la terre, du Royaume qui est dans le ciel.* Jésus a donc annoncé le Royaume comme à venir. Les passages les plus anciens des Évangiles ne laissent aucun doute à cet égard. Quand il s'écrie : *Cherchez avant tout le Royaume,* cela signifie : *Cherchez par la prière, demandez à Dieu que le Royaume vienne.* La fin du sermon sur la montagne est formelle : *Celui qui fera la volonté de Dieu entrera dans le Royaume.* — Telle est donc sa mission à lui, le Messie, dire : Le Royaume viendra bientôt! Ici, Jésus n'innovait rien. Un jour, quand Jésus mettra en

garde ses disciples contre les faux Messies, il leur annoncera que, pour faire croire à leur messianité, ils diront chacun : Je suis le Messie, et le temps approche ! — C'est exactement là ce qu'il faisait lui-même. »

Mais, objectera-t-on, que signifient les paraboles du Royaume dans Matthieu *13*? « Elles ne signifient nullement que Jésus le fonde par sa prédication actuelle. Il prépare sa venue. » — Mais on insiste. Que signifient ces paroles : *Le Royaume de Dieu est au milieu de vous... Il est parvenu jusqu'à vous?* — « Par de telles paroles, Jésus ne veut certainement indiquer qu'une possession anticipée du Royaume, une présence virtuelle parce qu'il est imminent. »

Du reste, Stapfer admet que « les dispositions à acquérir pour être prêt à entrer dans le Royaume, sont purement morales ; Jésus prépare le Royaume par une œuvre toute spirituelle, par le changement des cœurs. » Mais cette attitude ne changeait rien à son programme messianique : « Voir se fonder, de son vivant, un Royaume visible et national, voir les Juifs le proclamer Roi, telle a été, jusqu'à la fin, la grande espérance de sa vie. » En résumé, « Jésus n'a vu, dans le Royaume, ni une délivrance spirituelle, ni le Règne des pauvres et des humbles. Le dire, c'est confondre le Royaume lui-même avec l'état d'âme qui le prépare. »

Enfin, dans son troisième volume, Stapfer nous expose « la dernière prédication du Royaume. » Mais le titre de ce chapitre est malheureusement inadéquat ; car la dernière prédication du Royaume, affirme notre auteur, c'est encore la première. Il semblait donc inutile d'y revenir, dans un ouvrage qui se propose de donner « l'histoire de la pensée de Jésus. » Stapfer écrit, en effet, expressément : « Sur

bien des sujets, les idées de Jésus se sont développées; mais ici, sa pensée n'a pas changé; il est une notion qu'il a gardée identique à elle-même pendant tout son ministère, c'est la notion du Royaume. » Autrement dit, celle qu'il s'était formée à Nazareth, en étudiant les prophéties de Daniel et d'*Énoch*. Et la preuve que Jésus croit toujours, et malgré tout, à l'imminence de la Parousie, c'est qu'il parle en ces termes à ses apôtres : « Vous qui vivrez et qui aurez été réservés pour voir mon apparition, vous serez enlevés vers les nuées pour aller à ma rencontre. » — Si quelqu'un demande en quel endroit de l'Évangile se trouve une pareille déclaration, notre théologien répond qu'elle nous a été conservée par Paul, dans sa première épître aux Thessaloniciens, mais que l'apôtre « a quelque peu modifié la phrase, pour la commodité de ses lecteurs. » Au surplus, le discours eschatologique suffirait à démontrer que « la première notion de Jésus sur le Royaume est bien la dernière. » Car on voit là que « Jésus répète ce que disent les Apocalypses de son temps... Jésus dut annoncer de grandes terreurs; les passages où il le fait ne peuvent être inauthentiques; ils s'accordent trop bien avec les idées de son temps... » De plus, on peut constater que, sur la résurrection des morts, la vie des élus, les châtiments futurs, « Jésus n'a rien innové sur ces points de détail. Toutes ces doctrines apocalyptiques étaient dans Daniel, dans Énoch, dans les oracles sibyllins, et Jésus a accepté, sans discussion, ces croyances contemporaines. » Donc, si le Seigneur, jusqu'à la fin de sa vie, songeait si peu à innover sur les points de détail, il y songeait encore bien moins en ce qui regarde l'essence même de la doctrine messianique.

Nous rendons pleine justice aux intentions de Stapfer. On sent que ses convictions actuelles ont été conquises de

haute lutte, qu'il a combattu contre lui-même et contre les autres pour les adopter, et qu'au sortir de la bataille il tressaille sous les objections superficielles et prévues d'une piété mal éclairée ou d'une théologie vouée, par tradition, à l'allégorisme. Cela dit, et tout en admettant les prémisses exégétiques de Stapfer, nous sommes obligé de nous inscrire en faux contre ses conclusions. Car, autre chose est d'affirmer que la prédication évangélique du Royaume de Dieu revêt un caractère nettement eschatologique ; et autre chose est d'affirmer : 1° que le Royaume de Dieu, dans l'enseignement du Maître, est *exclusivement* concret et futur ; 2° que l'apparition du Royaume était considérée comme *imminente* par le Seigneur. — En ce qui regarde l'imminence de la Parousie et les conséquences christologiques impliquées dans un anachronisme aussi prodigieux, nous ne reviendrons pas sur les développements déjà fournis. Il nous reste à examiner où mène l'affirmation que Jésus n'a jamais attaché une signification spirituelle et présente au concept eschatologique du Royaume (1).

Dans ce cas, dirons-nous d'abord, l'unité psychologique

(1) Sur les arguments invoqués par Stapfer pour soutenir sa thèse, (par exemple sur sa façon d'écarter les textes gênants) comme aussi sur son interprétation de l'épître aux Thessaloniciens, nous renvoyons à nos discussions critiques antécédentes. Voici, du reste, un spécimen de sa manière : « Pour Jésus, l'action lente du levain et le développement lent du grain de sénevé ne signifient pas plusieurs siècles, mais une attente de *quelques années*. Reste la parole sur la terre entière qui doit entendre l'Évangile avant la venue du Royaume. Mais 1° l'authenticité de cette parole est attaquée par les critiques les plus désintéressés : 2° si Jésus l'a prononcée, nous ferons remarquer que, pour lui, la terre était bien petite, et pouvait être parcourue tout entière en quelques années ; 3° ce n'est pas avec une seule parole que l'on condamne tout un enseignement (III-70). »

du Sauveur est rompue, une contradiction interne le déchire, et s'il est permis de s'exprimer ainsi, il se montre à chaque instant, et brusquement, *inférieur à lui-même.* Stapfer est bien obligé d'en convenir puisque, dans son premier volume, il ajoutait à son analyse des idées messianiques du Maître une conclusion qui équivaut à un véritable post-scriptum et qui semble jurer avec tout ce qui précède. Qu'on en juge : « Quelle a été la tentation de Jésus? Quelle est la victoire remportée par lui dans ce combat terrible?... Il ne veut régner que sur les cœurs. Le règne de Dieu sera spirituel, invisible, purement moral. Il sera là, partout où il y a repentir et régénération de l'âme. Point d'apparition subite et éclatante, comme le veulent les Juifs, mais l'action lente et bénie de la seule parole du Messie. Jésus se met en opposition absolue avec les idées de son temps, et loin de se laisser entraîner par les croyances messianiques de son peuple, il réagit contre elles. Ce sont les débonnaires qui hériteront la terre ; et, au temps où il prêchera avec le plus de force sa Royauté et sa dignité messianique, il ne fera aucune allusion, pas une seule, aux allégories dont les Apocalypses de son peuple sont remplies. Il n'est que le Messie spirituel et moral ; son Royaume s'établira dans les cœurs, et il n'accomplira qu'une œuvre religieuse... Il épanouit le Judaïsme en prêchant une large spiritualisation du Royaume de Dieu. » — Ces lignes sont empruntées au chapitre sur l'idéal messianique de Jésus à trente ans. Si l'on veut bien se reporter à l'analyse que nous avons donnée, plus haut, de ce chapitre, on conviendra que les conclusions que nous venons de citer trouvent difficilement place dans le cadre où l'auteur les loge. On se demande même comment ces pages peuvent constituer un ensemble; tout exégète un peu familiarisé avec les

procédés de la critique interne, conclurait sans hésitation et avec une superbe assurance dogmatique, à la dualité d'origine : « On ne saurait attribuer le chapitre entier au même théologien, il faut recourir à l'hypothèse d'une compilation postérieure... »

Cette échappatoire n'existe pas, dans le cas actuel ; force nous est donc de constater la juxtaposition arbitraire d'un Christ aveuglément apocalyptique, et d'un Christ sereinement affranchi des oracles sibyllins. Celui-ci, du reste, ne reparaît plus dans les volumes subséquents ; si bien que nous nous demandons à quel point Stapfer a le droit d'affirmer que la pensée du Seigneur sur le Royaume n'a jamais varié ; elle s'est, au contraire, manifestement appauvrie. On nous dit, il est vrai, dans le second volume, à la page 165 : « Jésus ne peut admettre que le règne à venir sera un Règne vengeur, » mais on nous dit aussi, à la page 164 : « Jésus n'a ni critiqué, ni rejeté les croyances apocalyptiques de son peuple. » Ailleurs, on nous avertit que la préoccupation de l'avenir obsédait Jésus : « Tantôt, il parle comme si le monde était à la veille d'une catastrophe, tantôt, il parle en réformateur qui a du temps devant lui. » La vérité, c'est que « la catastrophe, tout en étant peu éloignée, n'est pas imminente. » Aussi Jésus prépare la venue du Royaume « en fondant une société de disciples qui a devant elle, non pas plusieurs siècles, mais au moins quelques années, plusieurs peut-être, il ne le sait pas exactement. » On pourrait croire, alors, que la fondation de cette société est liée, dans la pensée du Maître, à la prévision de sa mort possible ; et il faut bien, d'ailleurs, qu'il songeât à sa disparition personnelle, puisqu'il annonçait son retour sur les nuées. Mais d'autre part, Stapfer écrit, et toujours dans le même chapitre (Première prédication du Royaume) : « Voir

se fonder, *de son vivant,* un Royaume national, telle a été, jusqu'à la fin, la grande espérance de sa vie! » Et c'est bien là une des thèses fondamentales de notre auteur, puisqu'il écrit, trois pages plus loin, et pour commenter les paraboles du levain et du grain de sénevé : « Jésus n'attend pas un succès rapide; mais il est jeune encore, il a le temps. Il attend son heure, et ne se fait point d'illusions. »... *Il ne se fait point d'illusions!* Et les trois volumes de Stapfer sont consacrés à prouver que Jésus a cru et enseigné l'imminence de la Parousie! — Décidément, les contradictions de notre auteur sont flagrantes; mais elles sont la répercussion obligée de la contradiction fondamentale qu'il installe, gratuitement, au cœur même de la personnalité rédemptrice; elles sont l'inévitable écho des antinomies irréductibles entre lesquelles se serait débattue l'âme royale de notre glorieux Seigneur.

Or, si ce Christ, purement apocalyptique, est un Christ inférieur à lui-même, c'est encore un Christ *inférieur à ses propres disciples.* « Plus tard, pour les disciples, le Royaume sera l'Église chrétienne, la société des âmes croyant en Jésus. Pour Jésus, il n'était que l'ère messianique; mais il a préparé la conception des disciples, en élevant très haut la notion du Royaume, acceptant tout ce que son peuple enseignait sur ce sujet, et le transformant entièrement » (II, 166). D'après nous, il est inexact que le Royaume n'ait été, pour le Seigneur, que l'ère messianique; il est également inexact que les disciples aient eu raison d'identifier le Royaume avec l'Église; mais sans entrer dans la discussion sur le fond même de ce passage, il nous suffit de constater que Stapfer élève la conception spiritualiste des disciples au-dessus de la conception eschatologique du Maître. Son ignorance a « préparé » leur science. Et si

Stapfer écartait cette conclusion, et nous répondait que Jésus a néanmoins « transformé entièrement » les notions judaïques, nous répliquerions que Jésus, d'après lui, « accepta tout ce que son peuple enseignait sur le Royaume. » Ces deux affirmations, typographiquement contiguës, se détruisent logiquement l'une par l'autre, et s'annulent réciproquement comme deux quantités algébriques de signes contraires.

Enfin, le Christ apocalyptique, inférieur à ses propres disciples, est même *inférieur à ses adversaires*. « Jésus entend, par Royaume, un état de choses à venir... Ce Royaume de Dieu, appelé de préférence par lui *Royaume des Cieux,* parce qu'il est actuellement dans le ciel et qu'il en descendra, sera, sur la terre transformée, le séjour de ceux qui auront été jugés dignes d'y entrer. Plus tard, les Rabbins parleront d'un Royaume purement spirituel et moral, un état des cœurs, mais, au temps de Jésus, il n'en était pas question » (II, 184-85). Ici encore, sans aborder le fond des choses, et sans nous demander si la terre transformée sera, oui ou non, le séjour des rachetés, nous nous bornons à constater que le Fils de Dieu n'a pas su s'élever à la hauteur du Rabbinisme.

En résumé, veut-on connaître la pensée définitive de Stapfer sur la notion évangélique du Royaume? « Jésus n'a pas aboli une seule des idées apocalyptiques de son peuple, mais il les a accomplies. Après sa mort, les apôtres ont rejeté l'écorce juive qui entourait la sève puissante que Jésus avait répandue dans ses prédications, et il s'est trouvé *avoir accompli, c'est-à-dire avoir tiré* (1), des rêveries de son peuple, ce qu'elles renfermaient d'éternellement vrai. » On

(1) C'est nous qui soulignons.

sait que François d'Assise pleurait des larmes de honte à la pensée que ses propres disciples, confidents de son idéal de pauvreté, foulaient aux pieds ses intentions jusqu'à bâtir et à posséder; comment aurait-il accueilli la justification présentée, en ces termes, par un des traîtres inconscients : « C'est saint François lui-même qui a constitué notre ordre actuel ; nous avons rejeté l'écorce mystique dont notre Patron enveloppait ses enseignements, et *il s'est trouvé être* notre premier architecte et notre premier banquier? » Cet inacceptable raisonnement serait-il de mise, quand il s'agit de Jésus-Christ? Ou bien le Seigneur a voulu, expressément voulu le Royaume, et le Royaume en tant que tel — et alors, ses prétendus continuateurs n'ont pas le droit d'identifier l'Église avec le Royaume, l'établissement ecclésiastique avec l'organisme messianique, et Stapfer a tort de les en louer; ou bien le Seigneur a effectivement confondu le Royaume avec le christianisme, et alors l'édifice de Stapfer est sapé par la base : Jésus n'a pas annoncé un Royaume eschatologique. Or, nous estimons que les *prémisses* de notre auteur sont justes : Jésus a prêché le Royaume ; — mais les *conclusions* de notre auteur sont fausses, car si Jésus a enseigné, espéré le Royaume, la chrétienté n'a pas le droit de détourner à son profit le sens de ce terme spécifique. Tout l'effort du débat entre Stapfer et nous, porte donc, en définitive, sur la signification du mot Royaume de Dieu, dans la bouche de Jésus. Nous admettons, comme lui, qu'il s'agissait d'un Royaume à venir; mais ce Royaume, à nos yeux, n'est *pas encore* constitué, car le Seigneur prophétisait; tandis que ce Royaume, aux yeux de Stapfer, ne *pouvait pas* se constituer, car le Seigneur errait.

Toutefois, cette erreur n'était qu'une erreur d'imagination,

non une erreur dialectique ; cette erreur n'avait pas la rigidité d'un système philosophique, mais l'élasticité d'une rêverie religieuse, et voilà pourquoi l'on peut placer les obscurités du Maître au bénéfice des clartés de ses disciples. « Jésus a appelé *Royaume de Dieu,* avec tous ses contemporains, l'état de choses à venir que décrivaient les Apocalypses de son peuple. Mais l'Église a raison de dire : Jésus a fondé le Royaume, le Royaume c'est l'Église. Car Jésus n'a jamais fait de spéculation, et n'a jamais tenu étroitement à une théorie arrêtée du Royaume de Dieu, à une construction théologique inflexible, à laquelle rien ne pourrait jamais être changé. *Dans ce sens* (1), il n'est plus juif, et il ne se représente nullement le Royaume de Dieu comme l'avénement tout extérieur et miraculeux de je ne sais quelle énorme machine descendant du ciel. »

Dans ce sens! Quiconque méditera ces trois mots, aura la clé de notre jugement sur l'hypothèse de Stapfer.

---

(1) C'est nous qui soulignons (III, 7.)

CHAPITRE TREIZIÈME

LA PAROUSIE (LES CERTITUDES)

LA VENUE DU FILS

Dans les discussions précédentes, nous avons jusqu'ici joué le rôle d'une garnison attaquée et qui se porte, tour à tour, sur les points les plus menacés. Nous avons défendu la notion scripturaire de la Parousie contre les diverses représentations qui la trahissent. Il nous reste à grouper, brièvement, les témoignages bibliques sur le sujet, afin d'obtenir un tableau d'ensemble.

Quelqu'un s'étonnera-t-il qu'une doctrine comme celle de la Parousie ne puisse pas s'étayer sur des textes formels tirés de l'Ancien Testament? (1) A cela nous répondrions, avec Hoffmann (*Schriftbeweis,* p. 611) : « L'enseignement apostolique sur la fin des temps est l'enseignement même

(1) Kliefoth estime, cependant, que certains passages semblent suggérer le double avenir du Messie : Zacharie *13*/7 et suivants, par exemple. Il cite aussi les chapitres *7* et *9* de Daniel. — Nous laissons de côté, naturellement, des affirmations de ce genre, recueillies ailleurs : « Dans le Psaume *76*, il est parlé *clairement* de la destruction de l'Antéchrist, tandis que le règne de justice qui doit suivre est dépeint *avec non moins de force* dans le Psaume *72* » *(La prophétie du temps passé, guide pour celle du temps à venir,* p. 85).

des prophètes, mais sous les formes nouvelles qui découlaient de ce double fait : 1° apparition et glorification de Jésus ; 2° établissement d'une Église composée de Juifs et de païens. » Après les pages que nous avons consacrées au prophétisme, il est inutile de démontrer le bien fondé de cette affirmation. S'il y avait contradiction entre l'eschatologie des prophètes et celle des apôtres, toute la responsabilité en incomberait à celui qui constitue l'unité vivante entre la première et la seconde alliance, à Jésus-Christ, notre Seigneur. Nous resterons donc dans les limites du Nouveau Testament. Démontrer que la Parousie y occupe une position centrale, c'est une tâche bien facile. Düsterdieck n'a-t-il pas écrit, dans son commentaire sur l'Apocalypse : « Le but de ce livre est le même que celui de tous les écrits du Nouveau Testament : le règne de Christ? » Toutefois, une question préliminaire se pose : dans quel ordre convient-il de parcourir ces écrits, pour en tirer une doctrine cohérente sur la Parousie? — Quelqu'un nous répondra qu'il faut diviser en trois sections l'histoire de la littérature apostolique : période *épistolaire,* période *narrative,* période *johannique.* Puis il faut étudier la notion de la Parousie, à chaque époque successive, comparer entre eux les résultats obtenus, et même, s'il est possible, les superposer, comme on superpose les portraits de plusieurs frères afin d'en dégager une photographie composite qui donnera « l'air de famille. » Cette méthode ingénieuse, précieuse même au point de vue de la critique littéraire, ne nous paraît pas applicable dans l'état actuel de la science exégétique. Qu'appelle-t-on, en effet, la période johannique? Y fera-t-on rentrer le quatrième évangile? Alors c'est affirmer, carrément, qu'il n'appartient pas au genre narratif, et qu'on le consultera, désormais, non plus pour connaître la vie de Jésus, mais

bien la théologie de Jean. Cette hypothèse est loin d'avoir acquis droit de cité. D'autre part, faudra-t-il séparer le quatrième évangile de la « période johannique? » Ce serait une distinction arbitraire, et qui impliquerait, si on en tirait toutes les conséquences, qu'on attribue l'Apocalypse à l'apôtre, sans lui attribuer l'Évangile.

Nous pourrions, cependant, tenter une autre classification des livres du Nouveau Testament, et qui nous éviterait la peine de trancher les questions, encore si controversées, sur l'authenticité de chaque écrit. La méthode que nous exposions tout à l'heure, prétend non seulement échelonner chronologiquement les livres examinés, mais les grouper du même coup selon leur origine et d'après l'esprit qui les inspire ; nous avons constaté qu'il est impossible de concilier les deux points de vue, en ce qui regarde la littérature johannique. C'est pourquoi, il paraît sage de scinder les difficultés et de s'en tenir à une énumération chronologique. Hélas! nous confessons, ici encore, que les éléments d'information nous manquent, pour mener à bonne fin la classification proposée, Dans une de ses fables, La Fontaine décrit le mortel embarras d'un paysan qui conduit un âne au marché, et qui ne parvient jamais à désarmer la critique, soit qu'il chemine à côté de sa bête, soit qu'il se fasse porter par elle, soit qu'il la porte lui-même. De même, nous pourrions épuiser toutes les combinaisons possibles, en ce qui regarde la classification chronologique des vingt-sept livres du Nouveau Testament, et pas une seule de ces combinaisons ne trouverait grâce auprès de tous les savants. Nous aurions beau borner nos prétentions à ranger seulement les quatre évangiles dans leur ordre d'apparition, qu'ici encore nous serions certain d'errer lamentablement. Luc, Matthieu, Marc — Luc, Marc, Mat-

thieu — Matthieu, Marc, Luc — Matthieu, Luc, Marc — Marc, Matthieu, Luc — Marc, Luc, Matthieu — Luc, Jean, Marc, Matthieu (1), etc., etc., tous les systèmes ont cours, et s'étayent sur de nombreux arguments. Quant aux paraboles que l'on fait décrire à l'Apocalypse, dans le ciel de la critique, l'œil le plus exercé se fatigue à en mesurer les diverses trajectoires.

On nous permettra donc de ne pas assumer à notre compte une théorie, quelle qu'elle soit, sur l'authenticité ou sur la chronologie des livres du Nouveau Testament. D'ailleurs, en ce qui regarde le point particulier qui nous occupe, la Parousie, nous estimons que le concert des auteurs sacrés est complet, et qu'aucune fausse note ne trouble l'orchestre, quelle que soit la place occupée par les exécutants. Nous allons même jusqu'à penser — en nous établissant sur le terrain du réalisme scripturaire — que les quatre groupes d'écrits qui composent le Nouveau Testament, constituent, dans leur disposition actuelle, un ensemble organique et par là même cohérent. Ces quatre groupes sont : l'*Histoire* — le *Paulinisme* — le *Judéo-christianisme* — la *Prophétie*. Or, nous ne prétendons pas que les épîtres de Paul, par exemple, se succèdent logiquement, et nous déplorons même que les lettres aux Thessaloniciens n'ouvrent pas la série; mais ce que nous affirmons, c'est que la littérature paulinienne — celle du premier, et celle du second degré (épître aux Hébreux) — occupe, dans le Nouveau Testament, la place que le sens historique lui assignerait naturellement. Et ce que nous disons du second groupe, nous le disons des trois autres. Voici pourquoi.

(1) D'après Holtzmann, cinquante et un théologiens, catholiques ou protestants, se partagent les six premières hypothèses.

Lorsqu'on jette les yeux sur une table des livres du Nouveau Testament, il est facile d'admettre, tout d'abord, que les quatre évangiles n'en forment qu'un seul, au point de vue du sujet; leur thème commun, en effet, ce n'est point la biographie de Jésus, mais une esquisse de son ministère et un récit détaillé de sa dernière semaine, en particulier de sa Passion; on peut même affirmer que le contenu de cet Évangile général en quatre tableaux, c'est la formule significative : *Il a souffert* (1). Après l'Évangile de Jésus mourant, vient l'Évangile de Jésus vivant, ou les Actes du Christ par les apôtres. *Il vit;* voilà la bannière qui flotte sur cette portion des Écritures. — Enfin, la révélation du Vivant au voyant de Patmos, ou l'apocalypse de Jésus à Jean, nous montre celui qui a souffert, et qui vit, sous les traits de celui qui *régnera.* Ainsi, l'Évangile, les Actes et l'Apocalypse, forment le trépied du Nouveau Testament, et correspondent, respectivement, aux trois grandes réalités transcendentales dont la miséricordieuse unité constitue le cœur du processus rédempteur.

Mais alors, demandera-t-on, que devient la longue liste des Épîtres? Les Épîtres appartiennent aux Actes *des apôtres;* ce sont des écrits missionnaires, composés directement ou indirectement par eux, et qui prendraient place, chronologiquement, dans la trame du récit de Luc, au même titre que la lettre du Synode de Jérusalem, insérée par l'auteur au chapitre *15* des Actes. — Que si le groupe des épîtres pauliniennes et le groupe des épîtres judéo-chrétiennes se suivent dans l'ordre actuel, il n'y a rien là qui

(1) Ceci ne contredit pas l'analyse que nous donnons des Évangiles au chapitre II; mais cela ajoute encore à la force des passages où *le Crucifié,* lui-même, se présente comme la source d'une intarissable vie.

doive nous étonner, si nous nous reportons au livre des Actes. On sait que la première partie du récit est consacrée à l'église judéo-chrétienne de Jérusalem, et à l'activité de Pierre ; tandis que la seconde partie du récit, consacrée à Paul, suit les progrès de l'Évangile dans le monde païen. Il y a donc, au centre du livre des Actes, une bifurcation ; à côté du rameau judéo-chrétien, surgit une branche pagano-chrétienne dont nous suivons sans interruption l'élan, jusqu'à la fin des épîtres pauliniennes ; puis nous revenons au point de départ, et les épîtres judéo-chrétiennes nous remettent sous les yeux les acteurs qui occupaient le premier plan au début des Actes, les Jacques, les Pierre, les Jean.

Et c'est ainsi que le paulinisme tout entier, enclavé dans le judéo-christianisme, occupe, dans l'organisme du Nouveau Testament, la place que l'Église occupe dans l'histoire du Royaume de Dieu. L'avénement de ce Royaume est décrit dans l'Apocalypse, dont le fond est chrétien mais dont la forme est hébraïque : admirable synthèse, où nous voyons s'achever la courbe d'une arche immense commencée par les prophètes ; dôme vraiment gigantesque, et dont Jésus-Christ triomphateur est la clé de voûte.

Telle est la place de la Parousie dans nos livres sacrés ; postulée dans l'Ancien, annoncée dans le Nouveau Testament, elle est substantiellement partout ; on ne peut pas plus l'extraire de l'Écriture, qu'on ne peut arracher d'un papier à lettre les dessins inhérents à la pâte même, et qu'on observe par transparence. Aussi sommes-nous médiocrement ému lorsqu'on nous avertit, par exemple, que l'eschatologie de Jean n'est pas celle des Synoptiques. A cela, nous pourrions répondre que si l'Apocalypse est du même auteur, nous avons là un « discours eschatologique »

de belle venue, et qui fait bonne figure à côté de la prophétie parallèle dans les trois autres évangiles. Mais serrons de plus près l'objection ; on nous dit : chez les Synoptiques on trouve un retour visible du Seigneur, un jugement final extérieur, une résurrection corporelle des fidèles, un règne glorieux ; chez Jean, pas d'autre retour de Christ que sa venue dans les cœurs sous la forme du Saint-Esprit ; pas d'autre résurrection que celle de l'âme par la régénération ; pas d'autre jugement que le triage qui s'opère entre les croyants et les incrédules par la prédication de l'Évangile ; pas d'autre règne que la vie en Dieu. « Mais, répond Godet, ce spiritualisme exclusif attribué au quatrième évangile est-il bien une réalité ? Jean accentue le retour de Jésus en Esprit ; mais est-ce pour nier son retour visible ? Non ; selon lui, le premier est la préparation du second : *Je reviendrai,* voilà le retour spirituel. Puis il ajoute : *et je vous prendrai avec moi, afin que, là où je suis* (dans cette maison du Père où il y a beaucoup de places), *vous y soyez aussi avec moi ;* voilà en un sens quelconque une consommation (*14*/3). Et encore : *Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe ?* (*21*/23) Et dans la première épître : *Demeurez en lui afin que, lorsqu'il paraîtra, nous ayons de l'assurance.... Lorsqu'il paraîtra, nous lui serons semblables* (*2*/28 ; *3*/3). Le jugement spirituel qu'enseigne Jean est également, selon lui, la préparation du jugement extérieur auquel aboutira l'économie de la grâce ; *ce ne sera pas moi qui vous accuserai auprès du Père, ce sera Moïse... L'heure vient où tous ceux qui sont dans les sépulcres, entendront la voix du Fils de l'homme et en sortiront, ceux qui auront fait le bien, en résurrection de vie ; ceux qui auront fait le mal, en résurrection de jugement* (*5*/45, 28-29). Enfin, dans le chapitre *6,* Jésus revient, quatre fois de suite, sur

le dernier jour et la *résurrection des morts*. On avouera qu'il faut une certaine dose de hardiesse pour soutenir qu'un livre où se trouve une telle série d'affirmations, n'enseigne ni un jugement dernier, ni la résurrection des corps. Mais on compte, et malheureusement à bon droit, sur un public qui ne contrôle pas. La vérité est que, conformément à son habitude, l'auteur du quatrième évangile parle moins des résultats extérieurs que des préparations spirituelles, parce que l'évangélisation populaire et, par suite, les Synoptiques, faisaient justement l'inverse. Sans omettre la venue du Saint-Esprit, les premiers évangiles avaient transmis à l'Église, dans tous ses détails, l'enseignement de Jésus sur la ruine de Jérusalem et sur son retour visible à la fin des temps. Jean n'avait rien à ajouter sur ces divers points » (1). Après tout, même réel, le silence de Jean sur la Parousie serait-il plus surprenant que son silence sur la Tentation, la Transfiguration, la Cène, Gethsémané, l'Ascension ?

Nous allons plus loin ; il ne nous suffit pas de montrer que le quatrième évangile contient des textes formels sur la venue du Seigneur, le dernier jour, le jugement et la résurrection ; car, à défaut de ces passages précis, nous affirmerions à priori que l'eschatologie de l'hébraïsme est contenue dans la foi d'un Israélite pur sang, nourri des prophètes et disciple du Messie. Pour déclarer que la doctrine de la Parousie n'est pas incompatible avec la théologie johannique, il nous suffirait donc de constater que l'auteur du quatrième évangile est foncièrement et notoirement juif (2).

(1) *Commentaire sur Jean ;* I, p. 191 à 194.

(2) Même si le Jésus de Jean était le résultat de la fantaisie artistique, encore faudrait-il que cet artiste eût été un Juif. Car son Christ montre

Or, pareille démonstration n'est plus à faire. En ce qui regarde le style de l'écrivain, Luthardt (1) et Godet ont surabondamment prouvé que ses formes favorites, sans heurter les lois de la langue grecque, trahissent néanmoins une pensée hébraïque; la construction est simple, et les idées sont juxtaposées plutôt qu'emboîtées à la manière de la syntaxe hellénique; le petit nombre des particules, le parallélisme des propositions, le refrain, sont autant de caractères distinctifs du style hébreu dans le texte grec du quatrième évangile. — Ce qui prouve encore les origines juives de l'auteur, c'est qu'il rectifie, ici et là, la traduction des septante d'après l'original hébreu (2). Enfin, la parfaite connaissance des mœurs israélites, que l'écrivain montre partout, et dans les moindres détails, impose à Weizsæker ce jugement : « Seul un Juif, qui, sur la terre étrangère, avait conservé l'héritage de sa jeunesse, pouvait raconter de cette manière. »

Nous croyons, du reste, qu'on n'insiste pas assez sur le rôle extraordinaire que joue, dans le quatrième évangile, la royauté du Christ, c'est-à-dire, en définitive, sa dignité messianique (3). Dans les Synoptiques, l'inscription de la

perpétuellement en soi l'essence de tous les symboles théocratiques. « Au chap. II, il se présente comme le vrai *temple,* au chap. III, comme le vrai *serpent d'airain,* au chap. VI, comme la vraie *manne,* au chap. VII, comme le vrai *rocher*, au chap. VIII, comme la vraie *nuée lumineuse,* et ainsi de suite jusqu'au chap. XIX, où il réalise le type de *l'agneau pascal.* »

(1) Introduction à son commentaire sur Jean, 1875. — I, p. 14 à 62.

(2) Cf. Westcott : *The Holy Bible,* St John, p. XIV.

(3) Baur a même retrouvé, dans l'Évangile, les concepts fondamentaux de l'Apocalypse; à ses yeux, le quatrième évangile, tout entier, n'était qu'une apocalypse spiritualisée. De Rougemont a même tracé un tableau des concepts apocalyptiques reconnaissables dans l'évangile ou les

croix surgit comme une formule plus ou moins inattendue; tandis qu'avec Jean, on a véritablement l'impression que les mots « roi des Juifs » ont été le pivot, non seulement du procès, mais de tout le ministère du Nazaréen. C'est dans le quatrième évangile, et dès le premier chapitre, que nous rencontrons cette confession de Nathanaël : « Tu es le roi d'Israël! » C'est dans le quatrième évangile que l'enthousiasme galiléen est caractérisé par ces mots : « Jésus savait qu'on allait venir l'enlever pour le faire roi. » C'est dans le quatrième évangile que Jésus, lors de son entrée triomphale à Jérusalem, entend retentir dans les airs son arrêt de mort, alors que la multitude en délire dicte à Pilate, par ses acclamations, le libellé de l'écriteau infamant : « Roi d'Israël! Roi d'Israël! » C'est dans le quatrième évangile enfin, que le procès du Galiléen prend sa véritable physionomie, et que la royauté du Christ, citée jusqu'à onze fois dans une même page, se dresse obstinément, roc au fier profil, au sein d'une mer en furie; or, on sait ce que signifiait la dignité messianique pour le penseur israélite qui nous a conservé cet aphorisme : « Le salut vient des Juifs » (1).

épîtres de Jean; il relève, entre autres, les points suivants : *Faux Messie* que recevront les Juifs (Jean *5*/43); *Antéchrist* (*1* Jean *2*/18-22 — *4*/1-6; *2* Jean 7); *Victoire sur Satan* (*1* Jean *3*/8, 10, 12 — *5*/18 — *2*/13); *Jugement, résurrection générale* (*1* Jean *5*/21); *Avénement du Christ, jugement de l'Église, glorification des fidèles* (*1* Jean *2*/28 — *3*/2 — *4*/17); *Verbe de Dieu* (Jean *1*/1; Apoc. *19*/13); *Agneau de Dieu* (Jean *1*/29, 36); *Époux de l'Église* (Jean *3*/29; Apoc. *19*/7), etc. — Enfin Fairbairn écrit : (*The place of Christ in modern theology*) « Toute la théologie de Jean est le développement de cette parole : « Je suis venu dans ce monde pour y exercer un jugement. »

(1) Haupt ne comprend pas qu'on oppose l'eschatologie des Synoptiques à celle de Jean, qui en fournit, dit-il, le commentaire authentique. Nous

On voit à quel point est superficielle une exégèse qui se joue à la surface des textes sacrés, et qui, sans pénétrer jusqu'à l'âme de l'Hébraïsme, statue perpétuellement des contradictions entre les écrivains bibliques, dès qu'elle découvre des nuances diverses dans leurs concepts eschatologiques; tel un enfant qui ramasserait des coquillages sur la plage, et qui concluerait, de leurs multiples couleurs, qu'un même océan n'a pu les porter dans ses flancs. Pour nous, nous ne voyons aucune difficulté à puiser, ici et là, dans cet océan, les richesses qu'il recèle et qui nous serviront à construire une doctrine homogène de la Parousie. Et comment ne serait-elle pas homogène, puisque cette doctrine, encore une fois, est à la pensée biblique ce que le sel est au flot marin?

Quelqu'un dira : nous vous accorderions ces conclusions, si vos prémisses étaient fondées, et si nous pouvions lire tout le Nouveau Testament (et partant l'Ancien) à la lumière de l'Apocalypse; mais vous paraissez ignorer les attaques modernes contre ce livre. — Loin de là! Nous savons qu'on veut y voir un simple spécimen d'un genre littéraire spécial, un échantillon d'apocalyptique. Mais nous pourrions répondre, à première vue, avec un théologien contemporain, que mille millions d'apocalypses fausses ne sauraient infirmer l'autorité d'une apocalypse vraie, et que « les apocalypses apocryphes peuvent être à l'apocalypse canonique ce que les magiciens égyptiens étaient à Moïse, les pseudo-messies au Messie, les évangiles fabriqués aux évangiles apostoliques, les anabaptistes aux réformateurs, etc. »

sommes de cet avis, tout en entendant autrement cette affirmation; car on devine que notre auteur a préalablement expurgé les Synoptiques, et passé le niveau du « spiritualisme » sur leurs arêtes.

(Auberlen). Nous pourrions répondre, encore, que les tentatives de la critique pour dissocier l'Apocalypse en trois tronçons ne nous paraissent pas heureuses. De Faye nous dit, par exemple : « Les portions juives de la Révélation de Jean se réduisent à deux apocalypses similaires qui ont été *disloquées* puis *jetées* dans un cadre qui n'a *rien de commun* avec le cadre primitif de ces deux écrits. C'est par ce procédé *violent* qu'on est parvenu à les fusionner avec une apocalypse chrétienne, et à composer avec trois sources différentes un seul ouvrage » (1). Nous avons souligné les termes de l'auteur qui justifient l'adjectif qu'il a si bien choisi, lui-même, pour caractériser les manipulations en question ; c'est de la violence, en effet. Mais après avoir assisté, en imagination, à ces scènes de « dislocation » suivie de « fusion, » on reste surpris de deux choses : 1° la dislocation laisse une impression d'harmonie ; 2° la fusion, au contraire, a l'aspect d'une mosaïque. Et d'abord, en ce qui regarde la sérénité qui se dégage, malgré tout, du champ de bataille où tant d'écartèlements se sont produits, de Faye est surpris, lui-même, que la mort aboutisse à la vie et le démembrement à l'unité. En parlant des deux sources apocryphes, il multiplie les marques d'admiration : « Telle est cette apocalypse juive. Elle a été jetée dans le moule traditionnel du genre. Mais de quelle vie intense l'auteur anonyme a rempli le cadre qu'on lui prescrivait ! » Et encore : « Ce qui constitue la véritable originalité de ces deux écrits, c'est la vie intense qui en déborde. » Et encore : La deuxième apocalypse juive « n'est guère moins remarquable que la première. » Le premier auteur avait un « goût prononcé pour les scènes grandioses ; » le second

(1) Op. cit.

« a l'âme essentiellement lyrique. » Sont-ce là les impressions que donnerait l'Apocalypse, dans l'hypothèse où elle serait un monstre à trois têtes? — Toutefois, notre étonnement sera plus grand encore, en examinant les conséquences de « la fusion. » Cette fusion est tellement réussie, que l'Apocalypse canonique se monte et se démonte comme une machine dont chaque pièce, numérotée, porte sa marque de fabrique. Voici, du reste, les tableaux dressés par notre critique : *Source juive A.* VII, 1 à 8; VIII, 2 à IX, 21; X, 1^{a} 2^{b} à 7; XI, 14, 15^{a} 19; XII; XIII; (XIV, 1 à 5); XIV, 6 à 11; XVI, 13 à 20; XIX, 11 à 16, 17 à 21; XX, 1 à 3, 7 à 15; XXI, 1 à 6. Cependant, ajoute l'auteur « pour avoir le texte primitif, il faudrait retrancher des passages ci-dessus des membres de phrases assez nombreux et quelques versets isolés. » — *Source juive B.* X, 1^{b} 2^{a} 8 à 11; XI, 1 à 13, 15^{b} à 18; XIV, 14 à 20; XV à XIX, 18; XXI, 9 à 27; XXII, 15. « Dans ces passages, il faut omettre ceux de la première apocalypse qui s'y trouvent intercalés, tels que XVI, 13 à 16, 17^{b} à 20, et les membres de phrases que le compilateur a évidemment introduits dans le texte, soit pour lui donner une couleur chrétienne, soit pour cheviller ensemble des passages disparates. » *Source chétienne C.* I à III, IV à VI (corps d'une apocalypse chrétienne), XXII, 6 à 21. — Ainsi donc, les résultats de la fusion sont tels, qu'on peut distinguer, par exemple, dans le chapitre X, les éléments suivants : 1^{a} (1re source juive), 1^{b} à 2^{a} (2me source juive), 2^{b} à 7 (1re source juive), 8 à 11 (2me source juive), et enfin, aux v. 8 et 9, depuis les mots ἐν τῇ χειρὶ jusqu'aux mots καὶ λέγει μοί, il faut reconnaître un peu de ciment chrétien, ou, pour employer le langage même du critique, « un passage intercalé pour cheviller ensemble des passages disparates... » On comprendra que nous ne puissions

pas tabler sur les résultats de la critique, en ce qui regarde l'Apocalypse (1).

Enfin, à ceux qui nous dénient le droit d'utiliser l'Apocalypse, en matière eschatologique, avant d'avoir émis une opinion personnelle sur la date, l'origine, la composition, le but et le plan dudit ouvrage, nous répondrions tout simplement : d'abord, que notre incompétence personnelle nous interdit ces hautes visées; ensuite, que notre mission est autre. A chacun sa spécialité : au critique, la critique; à la théologie biblique, la théologie biblique. Celle-ci n'est pas responsable des erreurs de la Bible, si la Bible en contient, pas plus qu'elle n'accepte des félicitations au sujet des paroles de Jésus; elle se borne à enregistrer les unes et les autres. L'Écriture, telle qu'elle existe actuellement, forme un tout; c'est une matière donnée, sur laquelle nous travaillons; et nous n'avons pas mission d'y ajouter quelque chose, ou d'y retrancher quoi que ce soit. Telle qu'elle est, elle reste l'unique et intangible monument de l'hébraïsme; or, c'est l'hébraïsme que nous avons l'ambition d'étudier; et la présence, dans une apocalypse chrétienne, d'une apocalypse juive, ne saurait guère nuire à notre dessein ainsi formulé; au contraire.

Après les considérations qui précèdent, nous ne ferons pas difficulté pour suivre Kliefoth, quand il construit le concept de la Parousie en s'adressant, simultanément, à tous les écrivains du Nouveau Testament. — Et d'abord, en ce qui regarde le terme même dont nous nous servons,

(1) Haupt admet parfaitement qu'on puisse consulter l'Apocalypse au même titre que les Évangiles, pour connaître l'eschatologie chrétienne. « Dans l'Apocalypse, écrit-il, la notion de la Parousie est spiritualisée, et ce qui n'était qu'un point devient une ligne. »

à cause de sa brièveté, pour désigner le retour du Seigneur, c'est un terme qui est comparativement rare dans nos documents. Voici les passages où il apparaît : Matt. *24*/3, 27, 37, 39; *1* Cor. *15*/23; *1* Thess. *2*/19, *3*/13, *4*/15, *5*/23; Jacq. *5*/7, 8; *2* Pierre *3*/4; *1* Jean *2*/28. On trouve, d'ailleurs, la formule plus complète : παρουσία τῆς τοῦ θεοῦ ἡμέρας (*2* P. *3*/12). Le vocable *parousia* fixe l'esprit sur la *présence* visible du Seigneur auprès des siens, par contraste avec sa disparition actuelle (1). C'est la même pensée qui explique les termes ἐπιφανεία (2) (apparentia) ἀποκάλυψις (3) (revelatio) φανέρωσις (4) (manifestatio) appliqués au retour du Seigneur. De là, aussi, les expressions plus complètes : ἐπιφανεία τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου (*2* Thess. *2*/8; *2* Tim. *4*/8) ou ἀποκάλυψις τῆς δόξης αὐτοῦ (*1* Pierre *4*/13). Mais, en général, la Parousie est désignée par la formule : « Venue du Fils de l'homme. » On ne peut citer, naturellement, que les passages où cette venue est liée directement, ou indirectement, aux scènes finales : Matt. *10*/23 — *16*/27, 28 — *23*/39 — *24*/30, 42, 44 — *25*/6, 13, 31 — *26*/64; Marc *8*/38 — *13*/26 — *14*/62; Luc *12*/40, 43, 45 — *18*/8 — *19*/13 — *21*/27; Jean *14*/3 — *21*/22, 23; Actes *1*/11; *1* Cor. *4*/5 — *11*/26; *2* Thess. *1*/1, 10; Hébr. *10*/37; Jude 14; Apoc. *1*/4, 7 — *2*/25 — *3*/3, 11 (5). —

(1) Dorner écrit *(Glaubenslehre)* : « Παρών a deux sens : c'est la présence spirituelle du Maître, c'est aussi son apparition visible. Bei dieser letzteren Wiederkunft haben wir stehen zu bleiben. Die Parusie im Laufe der Geschichte hat ihr gegenüber die Bedeutung ihrer Vorbereitung. »

(2) *1* Tim. *6*/14; *2* Tim. *4*/1; Tite *2*/13.

(3) Luc *17*/30; *2* Thess. *1*/7; *1* Cor. *1*/7; *1* Pierre *1*/7, 13.

(4) Coloss. *3*/3, 4; *1* Pierre *5*/4; *1* Jean *2*/28.

(5) Comme Haupt le fait observer avec raison, il y a des passages où le mot *venue* peut désigner un long espace de temps. Ainsi, dans Matt. *5*/17 — *9*/13 — *10*/34 — *11*/19, ce mot caractérise la mission

Dans un passage de Luc (*19*/12, 15), la Parousie est expressément représentée comme un retour : ὑποστρέψαι *(converto)* ἐπανελθεῖν *(redeo)*. Et dans Hébr. *9*/28, la Parousie est désignée par cette périphrase : ἐκ δευτέρου ὀφθήσεται *(iterum cernetur)*. — Quant à la formule « jour du Fils de l'homme, » elle est fréquente : Luc *17*/24, 26, 30 — *21*/34; Actes *17*/30; *1* Cor. *1*/8 — *5*/5; *2* Cor. *1*/14; Philipp. *1*/6, 10 — *2*/16; *1* Thess. *5*/2; *2* Thess. *2*/1; *2* Tim. *1*/12, 18 — *4*/8; Hébr. *10*/25; *2* Pierre *1*/19 — *3*/10; cette expression spéciale dérive de l'expression « jour de Jéhovah, » si fréquemment employée par les prophètes, et par laquelle ils désignaient le jugement du monde; or, la Parousie ne sera que l'accomplissement de cette prophétie. — Enfin, la venue du Seigneur sera encore le « jour de la rédemption » (Éph. *4*/30), le « temps de la moisson » (Matt. *13*/30, 39; Marc *4*/29), le moment « de la dernière trompette » (*1* Cor. *15*/52; *1* Thess. *4*/16).

Complétées les unes par les autres, ces formules diverses expriment suffisamment le double aspect de la Parousie et sa profonde signification morale; car la Parousie a deux faces : pour le *monde*, c'est le jugement, l'époque de la moisson (συντελεία τοῦ κόσμου, Apoc. *14*/14 à 20); pour *l'Église,* c'est la rédemption (Philipp. *1*/6). Toutes les fins particulières qui sont assignées à la Parousie se rangent dans l'une ou l'autre catégorie : *Jugement, Rédemption.* Il

de Jésus. Dans Luc *12*/36, Matt. *24*/45, le mot *venir* n'est qu'une image. Dans un passage comme Matt. *18*/20, rapproché de *28*/20, le mot *être* pourrait, à la rigueur, s'appliquer à une venue ininterrompue. (Si le mot *venue,* appliqué au ministère terrestre de Jésus, implique une apparition visible du Seigneur, nous nous demandons pourquoi le mot *venue,* appliqué au retour du même Jésus, n'impliquerait plus qu'une manifestation invisible de sa présence).

viendra pour détruire l'Antéchrist et toutes les puissances adverses (2 Thess. *2*/8; Apoc. *14*/14 à 20 — *19*/15, 17; *1* Cor. *15*/24, 25) et pour arracher les siens à ces ennemis (Luc *21*/28; Éph. *4*/30), pour rassembler les fidèles (Matt. *24*/31; 2 Thess. *2*/1). Le Seigneur viendra pour réveiller les morts (Jean *6*/39, 40; *1* Cor. *15*/23...) pour transformer l'organisme mortel (Philipp. *3*/21) et métamorphoser les vivants (*1* Thess. *4*/15...) Le Seigneur viendra pour le jugement universel (Matt. *16*/27 — *24*/50, 51 — *25*/31...; Actes *17*/31; *1* Cor. *4*/5; 2 Tim. *4*/1; Jude 14, 15), pour les comptes à rendre (Matt. *25*/19) et pour la rétribution (Luc *12*/46 — *19*/11; 2 Thess. *1*/5, 10). Le Seigneur viendra pour abolir l'ancien monde et le remplacer par la nouvelle terre (2 Pierre *3*/10, 13). Il viendra pour établir son Royaume (Matt. *16*/28) et rétablir toutes choses (Actes *3*/21) et sauver ceux qui l'attendent (Hébr. *9*/28). Alors il s'offrira à l'amour des siens (*1* Pierre *1*/8), il sera l'objet de leur joie (*1* Pierre *4*/13) et l'étoile du matin se lèvera dans leur cœur (2 Pierre *1*/19). Ce sera l'heure de leur glorification (Apoc. *2*/26, 28); ils seront couronnés d'honneur (*1* Pierre *5*/4); ils célèbreront la cène avec le Seigneur (Apoc. *3*/20) et participeront au banquet de l'Agneau (Luc *12*/35...; Apoc. *19*/7). La Parousie, en un mot, marquera la limite entre le αἰῶν οὗτος et le αἰῶν μέλλων; limite précise, époque unique et qui ne se renouvellera point, où l'activité personnelle du Seigneur occupe le premier plan : c'est son souffle qui détruit l'Antéchrist (2 Thess. *2*/8), c'est sa voix qui réveille les morts (*1* Jean *5*/27).

En ce qui regarde *l'époque* de la Parousie, nous n'avons pas à revenir sur les discussions qui ont rempli les chapitres précédents. Groupons ici, cependant, d'une part les passages qui semblent impliquer la proximité de la

Parousie, d'autre part, les textes qui étayent la conviction opposée. Dans la première catégorie, il faut ranger Matt. *10*/23 — *16*/28; (Marc *9*/1; Luc *9*/27) — *24*/34; (Marc *13*/30; Luc *21*/32) — *26*/64; (Marc *14*/62; Luc *22*/69); *1* Cor. *10*/11; Philipp. *3*/20; *1* Cor. *15*/51 et *1* Thess. *4*/15 (1). Dans la seconde catégorie, rangeons d'abord les passages qui affirment que l'heure de la Parousie reste inconnue de tous, hormis Dieu. C'est ainsi qu'après sa résurrection, le Seigneur enseigne aux apôtres que l'avenir de l'humanité se répartit en deux périodes : *l'ère de l'Église,* consacrée à l'évangélisation du monde, et *l'ère du Royaume;* quant à la date qui marquera la fin de l'une et le début de l'autre, c'est un secret réservé au Père (Actes *1*/6 à 8). Du reste, le Seigneur avait déjà exprimé cette pensée sous une autre forme (Matt. *24*/36, 42, 44, 50 et *25*/13; Marc *13*/32, 33, 35; Luc *12*/40, 46 et *21*/35). Jésus développe aussi la pensée que la Parousie n'est pas imminente. « L'époux » *tarde* à venir (Matt. *25*/5). « L'homme de grande naissance » part pour un pays *éloigné* (Luc *19*/11). Aussi l'évangéliste a-t-il raison de combattre la fausse interprétation de la parole : « Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne »

(1) Sur les textes des Synoptiques, nous renvoyons le lecteur à nos remarques antérieures. La parole *1* Cor. *10*/11 s'explique suffisamment, si l'on admet avec Jean (1re ép. *2*/18) que l'apparition du Christ en chair a inauguré le dernier éon dans le domaine historique. — En affirmant aux Philippiens que nous attendons le Seigneur, Paul a parlé comme parlent et parleront les chrétiens jusqu'à la fin des âges. Et c'est ainsi, probablement, qu'il faut comprendre les innombrables passages où il est déclaré que le jour approche, que le Seigneur va venir, que le juge est à la porte, etc. (Philipp. *4*/5; Hébr. *10*/25, 37; Jacq. *5*/7, 8, 9; *1* Pierre *4*/7; Apoc. *1*/3 — *3*/11, 20 — *22*/7, 10, 12, 20). — Enfin, pour les passages *1* Cor. *15*/51, *1* Thess. *4*/15, nous renvoyons aux discussions antécédentes.

(Jean *21*/22). Et les disciples parlent comme le Maître. La célèbre déclaration de Paul aux Athéniens : « Dieu doit juger la terre avec justice par l'homme qu'il a déterminé » (Actes *17*/30, 31), correspond aux enseignements du Christ (Actes *1*/6 à 8; Luc *19*/11...) L'affirmation que l'heure de la Parousie est inconnaissable, reparaît dans *1* Thess. *5*/1, 2 et Apoc. *3*/3. Paul avertit expressément les Thessaloniciens qu'il ne faut pas attendre l'apparition du Christ avant celle de l'Antéchrist (2me ép. *2*/2). Enfin, dans la deuxième lettre de Pierre, nous voyons que les délais apparents du Seigneur attendu, sont conformes à la volonté de Dieu comme à son essence, car le chronomètre de l'Éternel n'est pas celui des éphémères (*2* Pierre *3*/8 à 10). L'auteur ajoute que la prédication générale de la repentance doit précéder la Parousie, ce qui nous ramène au passage classique du premier chapitre des Actes (v. 8).

A cet ensemble imposant de témoignages sur l'impossibilité de connaître le moment de la Parousie, on oppose quelquefois l'objection suivante : Si le Seigneur, dit-on, doit venir « comme un voleur, » pourquoi est-il si souvent parlé des signes de la fin? De deux choses l'une : ou les signes ne sont pas de véritables signes, ou la venue du Seigneur n'est pas inattendue. — Kliefoth répond fort justement : « Quand il est dit que le Seigneur viendra comme un voleur, cette parole s'applique, plus d'une fois, à des hommes aveuglés par une sécurité fausse et pour lesquels tous les signes seraient nuls et non avenus (*1* Thess. *5*/2; Apoc. *3*/3). De plus, même parmi les chrétiens, il en est qui ne sont pas doués du discernement des temps, et qui seront surpris par la Parousie. Enfin, la question de savoir si les signes avant-coureurs de la fin se manifestent, oui ou non, est une question toujours difficile

à élucider ; car les événements qui constituent ces prodromes se développent, insensiblement, au sein de l'évolution historique. En résumé, savoir si les signes de la fin ont commencé ou non, sera toujours un problème différemment résolu par les individus » (*Eschatologie chrétienne,* p. 231). Stockmayer écrit fort bien, dans le même sens : « Bien loin que les symptômes précurseurs de l'avénement de Christ nous empêchent de l'attendre, nous n'apercevons, au contraire, ces symptômes qu'en nous tenant dans cette attente. Pour une âme qui ne remplit pas cette condition, les signes des temps pourront se multiplier, l'Antéchrist lui-même pourra paraître, sans autre effet que de rendre plus profond son sommeil » (Stockmayer : *Conférences sur la prophétie,* p. 35).

Il nous reste à rechercher ce qui est écrit sur le *mode* (1) de la Parousie. Le Seigneur reviendra, envoyé par le Père (Actes *3*/20; *1* Tim. *6*/15, 16). Il viendra du ciel (Philipp. *3*/20; *1* Thess. *1*/10; *2* Thess. *1*/7; Apoc. *19*/11) où il habitera jusque là (Actes *3*/21), caché à nos yeux (Coloss. *3*/3, 4), mais assis à la droite de Dieu (Matt. *26*/64). Il reviendra sur les nuées (Matt. *24*/30 — *26*/64; Marc *13*/26 — *14*/62; Luc *21*/27; Apoc. *1*/7 — *14*/14; cf. Daniel 7/13). C'est d'ailleurs la parole des anges aux apôtres (Actes *1*/9). Quand il est dit que « le signe du Fils de l'homme » apparaîtra dans le ciel (Matt. *24*/30), cela ne signifie point que la Parousie sera précédée par un signe extraordinaire ; le signe en question, c'est la Parousie elle-même. « En voulant déterminer ce

(1) « La cosmographie d'autrefois est inhérente au dogme du retour du Christ, et à tout le scénario du drame messianique. Ce sont là des représentations que nous ne pouvons plus conserver qu'à titre de symboles. Notre monde n'est plus le monde des premiers chrétiens » (Sabatier : *Esquisse,* p. 320). Soit. Mais quand nous disons : « Le soleil se lève, le soleil se couche, » nous savons que ces expressions inadéquates correspondent à une réalité intangible.

signe, l'exégèse, écrit Bonnet, s'est jetée dans la divination ; elle a trouvé tour à tour : le signe d'une croix, l'étoile du Messie, une lumière éclatante, etc. » Bruston estime que « ce signe, ou plutôt cette enseigne, cette bannière ne peut être que la croix. Qui n'admirerait cette grande image, et ne reconnaîtrait que cette prophétie se réalise depuis dix-huit siècles? » (*La vie future,* p. 76). Nous partageons, au contraire, l'avis de Haupt : un signe dont il n'est pas dit en quoi il consiste, n'est pas un signe. « Le génitif n'est ici qu'une apposition : c'est le signe qui consiste en l'apparition du Fils de l'homme. Cf. σημεῖον ἰάσεως, le signe qui consiste dans la guérison (Actes *4*/22) σημεῖον περιτομῆς, le signe qui consiste dans la circoncision (Rom. *4*/11). La venue *est* le signe » (op. cit. p. 128). Grimm écrit, de son côté, pour corroborer l'emploi du mot *signe* dans son application à un personnage historique : « σημεῖον dicitur de insignibus personis, per quas Deus homines quosdam graviter admonet iisque indicat, quid ab iis fieri velit ; ita σημεῖον ἀντιλεγόμενον de Jesu Christo (Luc *2*/34) ; hinc τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ (Luc *11*/29, 30) est i. q. τὸ σημεῖον simile illi ὅς ἦν Ἰωνᾶς signo, quod Jonæ missione et cohortatione salutis quærendæ causa datum est ; qua eadem notione ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου suæ ætatis hominibus σημεῖον se ἔσεσθαι dicit. v. 30. » De ces observations nous nous permettons de conclure, après Calvin, Kliefoth et bien d'autres, que le signe du Fils de l'homme désigne l'apparition du Rédempteur-Juge au moment de la Parousie. Du ciel il viendra sur terre (καταβήσεται *1* Thess. *4*/16). Il reviendra, d'ailleurs, « de la même manière dont il est monté au ciel » (Actes *1*/11) (1).

(1) Berthoud écrit : « Concevoir la Parousie comme si Jésus devait réellement voler sur un nuage, et mettre ensuite pied à terre, c'est une représentation fantaisiste, dont le premier tort est de jurer avec le mot

Cela implique la forme humaine ; ce sera bien le retour d'un « fils de l'homme » (Apoc *14*/14), mais qui « apparaît une seconde fois sans péché » (Hébr. *9*/28), c'est-à-dire qu'il ne portera plus sur lui, comme une victime expiatoire, l'iniquité du genre humain ; « l'agneau de Dieu » sera devenu « le lion de Juda. » Les descriptions de son omnipotence et de sa gloire abondent : Matt. *16*/27 — *24*/30 — *25*/31 ; Marc *8*/38 — *13*/26 ; Luc *21*/27 ; Coloss. *3*/3, 4 ; *2* Thess. *1*/9, 10 ; Tite *2*/13 ; Apoc. *17*/14 — *19*/16. Il sera accompagné des armées célestes (Matt. *16*/27 — *25*/31 ; Marc *8*/38 ; Luc *9*/26 ; *2* Thess. *1*/7). La majesté du Roi des rois en sera, certainement, rehaussée ; mais la présence des anges aura une autre signification ; ils auront une mission à remplir. Ce sera l'heure de la moisson (Apoc. *14*/14-20) ;

lui-même. Parousie signifiant *présence*, il n'y a de choix qu'entre deux formes : la Parousie est visible ou invisible, voilà tout. Sa toute-puissance spirituelle, sa Parousie actuelle, qui échappe à nos sens, et par laquelle, cependant, il pénètre le monde entier, et très spécialement son église, cette Parousie sera enfin manifestée au regard de toutes les créatures, parce qu'il se produira alors un nouvel ordre de choses, un changement radical dans les rapports de la matière et de l'esprit (palingénésie). Les deux aspects du Royaume ne sont pas incompatibles, à la condition d'être successifs. » — Assurément, les définitions sont libres. Parousie signifiant présence, et Jésus ayant dit : « Je suis avec vous, tous les jours, jusqu'à la fin du monde, » on a le droit d'affirmer, grammaticalement, que la seule différence entre la terre actuelle et la terre glorifiée, c'est que la Parousie cessera d'être invisible pour devenir visible. Dans ce cas, il faudra bien trouver un autre mot pour désigner l'heure émouvante qui donnera le signal d'une pareille transformation « dans les rapports de la matière et de l'esprit. » La théologie évangélique emploie, peut-être à tort, le terme Parousie. Berthoud, qui abandonne ce terme, devrait en proposer un meilleur : *épiphanie*, ou *apocalypse*, ou *manifestation*. Seulement, le choix de ces vocables serait irréprochable au point de vue grammatical ou scripturaire, et dès lors on ne pourrait plus s'autoriser de l'étymologie pour critiquer la « venue sur les nuées. » (*Ap. du Christ*, p. 331).

ils auront des jugements à exécuter (Apoc. *19*/14-21), un triage à opérer (Matt. *13*/41, 42, 49, 50), des élus à rassembler (Matt. *24*/31 ; Marc *13*/27). « Les myriades » dont il est question dans *1* Thess. *3*/13, *2* Thess. *1*/10, Jude 14, désignent certainement les anges dans ce dernier passage ; dans les deux autres, elles peuvent désigner aussi les fidèles qui habitaient provisoirement le ciel en attendant la Parousie.

Quant à la manière dont le monde accueillera l'apparition du Seigneur, il semble que la surprise, ici-bas, sera générale. Ce sera le filet qui surprend les oiseaux endormis sur les sillons (Luc *21*/33) ou le voleur qui s'introduit, de nuit, dans une maison mal gardée (Matt. *24*/43 ; Luc *12*/39 ; *1* Thess. *5*/2, 4 ; *2* Pierre *3*/10 ; Apoc. *3*/3 — *16*/15). Au surplus, l'humanité tout entière saura à quoi s'en tenir ; d'abord, la gloire du Fils de l'homme éclatera à tous les yeux comme la lueur de l'éclair durant l'orage (Matt. *24*/27 ; Luc *17*/24 — *21*/35 ; Apoc. *1*/7) ; de plus, le Seigneur lui-même se fera connaître « avec un cri de commandement, la voix d'un archange, et le son d'une trompette de Dieu. » (*1* Thess. *4*/16 ; Matt. *24*/31 ; *1* Cor. *15*/52). Et c'est alors que l'état moral de chaque individu se révèlera, par l'accueil qu'il réservera au Christ. Pour les uns, le Messie apparaîtra entouré de flammes (*2* Thess. *1*/8 ; Apoc. *19*/12), armé du glaive (Apoc. *19*/15) ; et ils se frapperont la poitrine (Matt. *24*/30). Pour les autres, ce sera un jour de fête, l'arrivée de l'Époux (Matt. *25*/1 ; Apoc. *21*/9), « ils se redresseront et lèveront la tête, » illuminés de joie (Luc *21*/28).

On ne s'étonnera pas, dès lors, que l'Écriture nous exhorte à veiller, à nous préparer pour l'arrivée inopinée du Maître (Matt. *24*/42... — *25*/1... ; Luc *12*/35... ; *1* Thess. *5*/1...

1 Jean *2*/28; Apoc. *16*/15). Heureux ceux qui se tiendront debout devant le Fils de l'homme! (Luc *21*/34, 36). Ce sera la part des fidèles qui auront soupiré après l'avénement de leur suzerain (*1* Thess. *1*/10; Jacq. *5*/7, 11; *2* Pierre *3*/12) et qui auront placé leur entière espérance « dans la grâce qui nous sera apportée lorsque Jésus-Christ apparaîtra » (*1* Pierre *1*/13). N'est-ce pas dans cette attente que les chrétiens célèbrent la Sainte Cène? (*1* Cor. *11*/26).

Tel est le témoignage biblique sur le sujet de la Parousie. Il est permis d'en opposer, sans discussion, la massive et majestueuse cohérence à cette remarque préjudicielle d'un célèbre théologien : « La Parousie n'est pas nécessaire. » Comme au temps de Naaman, ce sont les servantes qui voient juste; et nous n'oublierons pas cette formule, inscrite par une humble domestique à l'entrée d'un carnet de collecte : « Pour hâter la venue de Jésus-Christ. — Commencer (sic) le 30 novembre 1893. » Heureux les yeux qui contemplent!

CHAPITRE QUATORZIÈME

LA PAROUSIE (LES PROBLÈMES)

A. — LE RÉTABLISSEMENT D'ISRAEL

Nous croyons avoir établi que la chrétienté peut s'attacher, sans réserve, à l'espérance de la Parousie, et que nous ne sommes ni les jouets d'une illusion naïve, ni les complices d'une pieuse accommodation, en récitant avec le Symbole des Apôtres : « Le troisième jour, il est ressuscité des morts ; il est monté au ciel ; il s'est assis à la droite de Dieu ; de là, il viendra, pour juger les vivants et les morts. »

Mais la doctrine de la Parousie est liée à des questions connexes, véritable grappe de problèmes suspendue à une certitude. Dans l'Écriture sainte, en effet, le retour du Seigneur se rattache indissolublement, d'une part à un terme antécédent : l'ANTÉCHRIST, d'autre part, à un terme conséquent : le JUGEMENT. La doctrine de l'Antéchrist, à son tour, tient étroitement à celle de l'*Évangélisation totale* du monde, doctrine qui renferme les questions relatives à la *conversion* et au *rétablissement national d'Israël*. La doctrine du Jugement implique, de son côté, le problème de la *Résurrection*, qui contient les questions relatives à *l'état intermédiaire* des âmes entre le moment de la mort et la crise définitive.

Nous ne pouvons entreprendre, ici, l'examen de ces divers points; car notre but n'est pas de composer un traité sur l'eschatologie, mais d'asseoir solidement les bases de l'espérance chrétienne proprement dite; et nous nous estimerions satisfait, si l'attente humble, fervente et scripturaire de la Parousie reprenait droit de cité dans la théologie contemporaine (1). Trop heureux, si l'on cessait de la ranger parmi ces « notions philosophiques, doublement mortes, sans lien vivant avec l'expérience chrétienne initiale, qui tombent de l'arbre séculaire comme des branches desséchées » (Sabatier : *Esquisse,* p. 345). La carrière qui nous reste à fournir est encore assez vaste: après avoir affirmé la réalité de la Parousie contre ceux qui la *nient,* il nous reste à en sauvegarder le caractère spécifique à l'encontre de ceux qui la *dédoublent* (2); on n'ignore pas, en effet, les théories courantes, surtout dans les pays anglo-saxons, sur une première et une seconde Parousie.

(1) D'ailleurs, dans notre second volume, quand nous passerons en revue les résultats dogmatiques d'un Réalisme conséquent, nous serons obligé de revenir à l'Eschatologie dans son ensemble, et aux graves sujets qui ne rentrent pas dans notre cadre actuel.

(2) Auberlen écrit : « Dans Apoc. *19*/11 à 21; Daniel *2*/34... 44... *7*/9 à 14, 26 et 27, il est question du premier retour du Christ, que Jésus (Matt. *24*/29) distingue du second (*25*/31). Le mot Parousie, dans le Nouveau Testament, désigne toujours ce premier retour. Ce terme ne se rencontre pas dans l'Apocalypse. Dans *1* Cor. *1*/8, *15*/25, Paul distingue la Parousie de la *fin.* »

Kling distingue trois et même quatre venues de Christ : I. Lors de la *mort des croyants* (Jean *14*/3) et lors de son *entrée dans le Hadès* (*1* P. *3*/19 — *4*/6). Cette apparition aux enfers se produisant « mit fortgehender Wirkung. » II. Lors de la *destruction de l'Antéchrist.* III. Lors du *jugement dernier.* De même que l'Apocalypse de Daniel établit une distinction entre la venue de Jésus en chair et sa venue en gloire, de même l'Apocalypse de Jean distingue entre les numéros II et III. (*Encyclopédie Herzog,* Eschatologie).

Conception étrange, assurément, et dont il nous faut retracer la genèse.

Procédons par voie régressive, et partons de la donnée finale sur laquelle tout le monde est d'accord. Il n'est pas de penseur chrétien qui n'admette la réalité de la vie éternelle pour les rachetés, un état définitif de félicité absolue. Voilà qui est acquis. Toutefois, les divergences commencent, dès qu'il s'agit de préciser la nature d'une pareille félicité.

Quelques-uns insistent encore sur le caractère uniquement moral du bonheur céleste ; mais l'idéalisme strict est insoutenable. L'exégèse reconnaît, de plus en plus, que le dogme platonicien de l'immortalité de l'âme ne se trouve nulle part dans la Bible. Et cette conclusion s'impose tellement à la théologie moderne, que des penseurs opposés à la doctrine de la résurrection admettent pourtant que l'âme humaine, aussitôt après la mort, se revêt d'un « organisme ultra-terrestre. » Tant la notion d'un esprit pur devient inacceptable! Il est vrai que les plus hardis champions de la résurrection des corps n'osent pas toujours tirer les conséquences de leurs prémisses; ils s'efforcent de localiser un corps dans un ciel immatériel... à moins qu'ils ne s'ingénient à spiritualiser ces corps au sein d'une nature restaurée. Calvin, par exemple, n'est pas loin de se fâcher lorsqu'on lui pose, à ce sujet, des questions embarrassantes. « Beaucoup de légers esprits étant affamés d'humeur de vent, entrent en fantaisie de quoi servira la réparation du monde, vu que les enfants de Dieu n'auront besoin de tout ce que la terre produit. Or, je réponds qu'il y aura un tel plaisir au seul regard des biens de Dieu, et combien que les saints n'en jouissent pas, que la seule connaissance les réjouira tellement, que cette

félicité surmontera de beaucoup toutes les commodités qui nous sont maintenant données » (*Institution,* III, 25, 11). Il serait difficile d'imaginer une réponse moins satisfaisante. Ainsi, d'après Calvin, les corps seront restaurés matériellement, mais entre ces corps et cette nature se creusera un gouffre métaphysique, un abîme que franchira, peut-être, je ne sais quelle « connaissance » intuitive et surnaturelle d'une intangible réalité. Nous sommes en plein idéalisme; et la résurrection, dans ce système, est un hors-d'œuvre; c'est un rameau hébreu sur un tronc grec.

C'est pourquoi, malgré les apparences, certains théologiens contemporains, qui nient la résurrection, sont beaucoup plus près de l'hébraïsme qu'un Calvin. Celui-ci n'a pas pénétré jusqu'au cœur de la psychologie biblique, et la résurrection n'est pour lui, dialectiquement parlant, qu'une forme vide. Ceux-là, au contraire, en rejetant la doctrine de la résurrection, estiment qu'ils en conservent le fond substantiel, quand ils affirment que l'âme humaine ne sera jamais privée d'organisme. « L'enseignement biblique affirme que le corps n'existe pas sans l'âme — il ne serait alors qu'un cadavre — ni l'âme sans le corps qui la manifeste, et hors duquel elle se résoudrait en abstraction. Au fond, le dualisme que le Grec établit entre la matière et l'esprit s'absorbe, pour l'Hébreu, dans la notion riche et pleine de la vie » (Bovon : *Dogmatique,* II-453). Voilà qui est net (1); aussi peut-on s'étonner que l'auteur ne prolonge pas jusqu'au bout les lignes commencées. Si on le presse, en effet, et si on lui demande où il place le nouvel orga-

(1) L'immortalité de l'âme toute seule, enseignait Charles Bois, ce serait une métempsychose (Cours de Morale).

nisme des rachetés, la réponse est indécise. Ici, la matière semble congédiée : « Le présent siècle a l'espace et le temps pour limite et condition, tandis que la vie auprès du Seigneur est éternelle. La matière qui nous étreint, avec les restrictions qu'elle implique, n'a pas de rôle à jouer dans l'existence céleste » (p. 526). Plus loin, le ciel semble identifié avec une certaine mentalité. « Notre existence actuelle a pour cadre le temps; d'autre part le ciel, c'est-à-dire sinon le *lieu,* du moins l'*état* de bonheur des rachetés, échappe à cette règle » (p. 555). Aussi, la description qu'on nous donne de l'existence future nous laisse parfaitement ignorer à quoi nous servira l'organisme spirituel : « La créature réalisera la plénitude de son être, dans l'harmonie de la dépendance et de la liberté... Ce sera la vie absolue au sein de Dieu... » Nous voilà de nouveau en plein idéalisme!

Matter, heureusement, est plus explicite : « Une activité si belle, écrit-il, pourra se mouvoir dans un milieu homogène, au sein d'une nature renouvelée. Les formes essentielles de toute existence physique demeureront les mêmes; l'espace et le temps ne seront pas abolis; jamais nous ne possèderons ni l'ubiquité, ni l'éternité divines. Mais ces limites, ces conditions de l'existence créée, ne nous pèseront pas comme des entraves » (*Étude de la doctrine chrétienne,* II-457) (1).

Kliefoth (*Christliche-Eschatologie,* p. 320) et avec raison, croit pouvoir préciser davantage les contours du tableau.

(1) Nous voilà loin du mysticisme de Böhme. Weigel, un de ses prédécesseurs, écrivait : « Le ciel du Christ, ou le Royaume de Dieu, ne sont nulle part, en ce monde, en dehors de nous; il est donc impossible, à fortiori, de les localiser après la fin du monde, quand toute espèce de lieu aura disparu avec le monde visible » (*Vom Ort der Welt,* p. 47).

Il s'élève contre l'étrange erreur des anciens dogmaticiens, qui résolvaient la multitude innombrable des rachetés en une infinité d'atomes isolés, tous également pareils, également solitaires, également désœuvrés, sans qu'aucun lien éthique transformât cette poussière de bienheureux en une société véritablement humaine. Kliefoth s'élève, encore, contre l'hypothèse des théologiens qui relèguent dans un « ciel » abstrait le théâtre concret de l'activité future. C'est ainsi que Quenstedt écrivait : Promissio de cœlis novis et terra nova summam et perfectam ecclesiæ instaurationem in regno Dei patrio allegorice significat (*Syst. theol.,* IV, 639). Et Hollaz écrivait de même : Domicilium beatorum est cœlum gloriæ ; quid vero illud et ubi sit, nobis in hac vita non liquet (*Comp. theol.* p. 284). La théologie biblique a fait justice de ces prétendus axiomes. Elle a montré que, dans l'expression οὐρανός καινὸς καὶ γῆ καινή le mot *ciel* ne désigne pas l'habitation de Dieu (car sa demeure n'a nul besoin d'être renouvelée) mais le ciel sidéral, tel qu'il enveloppe notre globe. S'il y a des passages qui affirment la présence des rachetés auprès du Seigneur, après la mort, ces passages n'ajoutent pas qu'il y ait là un état définitif; ils sont complétés, au contraire, par des textes nombreux qui reculent jusqu'au jour de la Parousie, signal de la résurrection, la rédemption totale des élus enfin revêtus d'un corps approprié. Quand l'Écriture nous parle d'un « héritage incorruptible qui nous est conservé *dans les cieux,* à nous que la puissance de Dieu garde pour le salut, prêt à être révélé dans le dernier temps » (*1* Pierre *1*/4), il est permis de ne pas identifier ces trésors avec le ciel même qui les renferme ; et l'on ne se montre pas infidèle à la pensée biblique ou à l'analogie de la foi, lorsqu'on voit, dans les richesses des cieux, celles que les cieux

recèlent jusqu'au jour où elles seront l'apanage de la terre. N'est-ce pas, en effet, *du ciel* que descend le Fils de l'homme, que descend la nouvelle Jérusalem? (1)

Que signifierait, du reste, la promesse partout répétée d'un renouvellement de la terre, si celle-ci ne devait plus servir d'habitation aux hommes? On sait à quel point la pensée scripturaire est anthropocentrique; dans le récit de la création, les corps lumineux du firmament n'apparaissent que dans la mesure où leur clarté caresse les flancs de notre globe; et notre globe, à son tour, n'est que le piédestal dont l'homme est la statue. Entre la Terre et la créature humaine destinée à la gouverner, les liens sont si étroits, que la chute morale de l'homme réagit sur le domaine physique! Toutefois, si notre planète devient le théâtre approprié à l'activité d'une race pécheresse, elle reste le cadre adapté à la rédemption du genre humain. Et c'est ainsi que, d'un bout à l'autre de la Bible, depuis le cataclysme diluvien jusqu'aux perspectives prophétiques d'un renouvellement miraculeux des faunes et des flores, la dépendance mutuelle de la nature et de l'âme s'affirme sous toutes les formes. La géographie actuelle de la Palestine

(1) Haupt lui-même, qui n'est pas suspect de « réalisme, » écrit : « Dans les Évangiles *il n'y a pas un seul passage qui localise le Royaume de Dieu dans le ciel,* quand il est question pour les hommes d'y entrer; c'est le Royaume céleste qui va au devant des hommes » (p. 74). Cf. aussi les intéressantes observations de Wabnitz : « D'après l'enseignement biblique, *le ciel n'est pas le séjour des croyants* immédiatement après leur mort, aussi peu qu'après leur résurrection; cette grave erreur ne règne dans l'Église que depuis Origène. Le séjour des justes ou des croyants est, d'abord, le paradis du Schéol ou du Hadès, et puis le royaume céleste érigé sur la terre. Alors le monde idéal, qui est au fond le seul monde réel, aura remplacé le monde des images. Il faut donc rejeter les visions mystiques ou astronomiques des rêveurs qui placent les bienheureux dans les étoiles » (*Encyclopédie* : Le ciel).

corrobore, singulièrement, ces profondes intuitions du cerveau hébreu ; car là aussi, comme dans les empires disparus de l'Orient, la méchanceté humaine a laissé sa trace, et les sables du désert ont remplacé de luxuriantes frondaisons. Quoi d'étonnant, dès lors, à ce qu'un saint Paul perçoive les soupirs de la création en travail? Elle gémit, mais ses douleurs sont celles de l'enfantement ; car si l'homme, à la fin des temps, doit revêtir un corps nouveau, il doit aussi habiter une terre nouvelle, son royaume prédestiné, puisqu'il fut créé roi.

D'ailleurs, les affirmations scripturaires sont trop claires pour qu'on puisse les éluder. En effet, à moins de statuer — gageure impossible! — l'immutabilité du monde actuel, on est obligé de prendre les textes bibliques à la lettre, quand ils mentionnent la disparition de la terre présente ; mais alors il faut prendre littéralement, aussi, la contre-partie de cette affirmation : le renouvellement de notre planète. *Renouvellement* et non *création* véritable ; la terre, après la chute, a-t-elle été construite à nouveau pour s'adapter à l'humanité dégénérée? Et les prophètes, quand ils reliaient l'apparition de la nouvelle terre à la première venue du Messie, et celle-ci, à son tour, aux événements contemporains, songeaient-ils, réellement, à une répétition de l'œuvre des six jours? Le terme de παλιγγενεσία, appliqué par Jésus à l'époque de la Consommation, écarte l'idée d'une création *ex nihilo ;* de même que l'influence de l'Esprit dans les cœurs, quand elle aboutit à une « nouvelle naissance, » ne forme pas, dans l'homme, de toutes pièces, une seconde âme. Si notre terre devait, véritablement, disparaître pour faire place à une autre terre, on ne comprendrait plus les passages de l'Écriture qui semblent parler d'une simple transformation ; tandis

que les passages qui parlent de destruction par le feu, peuvent s'expliquer dans l'hypothèse d'une flamme de jugement, d'un incendie purificateur, qui consume les souillures et laisse subsister l'or.

Si telle est la pensée biblique sur le séjour définitif de l'humanité glorifiée, on comprendra que Kliefoth, après les considérations précédentes, se pose un problème très grave, mais dont l'importance paraît généralement méconnue. Notre auteur, en effet, se demande si les prophéties relatives au peuple d'Israël, prophéties non réalisées jusqu'ici, et dont la teneur exclut une réalisation purement allégorique, ne devront pas trouver leur accomplissement littéral sur la terre, mais sur la terre transfigurée. — Assurément, l'on peut rejeter cette hypothèse, mais on ne peut rejeter la réalité qui y donne lieu, savoir le fait que la prophétie forme un tout organique, et que si elle a reçu ou recevra un contenu matériel, lors de la naissance de Jésus ou lors de la Parousie, les prédictions relatives à Israël ne resteront pas davantage lettre morte.

Bovon, il est vrai, n'admet pas ce raisonnement. Il écrit : « Si nous laissons de côté les prophéties israélites accomplies en Jésus-Christ, pour ne nous occuper que de celles qui ne sont pas encore réalisées, avant de prétendre qu'elles le seront jamais nous aurons à rechercher : *a)* si la conduite du peuple juif a rendu l'exécution de la volonté de Dieu possible ; *b)* si ces oracles s'accordent avec le christianisme ou si, tenant aux conceptions passagères de l'alliance légale, ils ne sont pas transitoires tout comme la religion de la loi. Or, 1° l'accomplissement des prophéties est conditionnel, et l'attitude prise par le peuple de la promesse a pu rendre vain le dessein de Dieu à son égard ; 2° le résumé des espérances d'Israël, c'est que, lors de l'avéne-

ment du Christ, le peuple élu règnera sur les nations, et que le monde actuel, transfiguré par la puissance de Dieu, rayonnera d'une beauté céleste. Mais, dans la restauration d'Israël s'exprime le particularisme juif, tandis que la glorification de l'univers révèle la tendance des Hébreux à matérialiser en quelque sorte le salut, à lui donner un décor éclatant — traits qui se rapportent, l'un comme l'autre, au côté transitoire de la religion de la loi. » Il nous semble que Bovon néglige de répondre à la question, et même la supprime complètement, lorsqu'il pose en principe qu'il ne faut pas chercher dans l'avenir l'accomplissement de certaines prophéties, parce qu'elles étaient conditionnelles. Ce raisonnement, qui aurait suffi à ridiculiser les espérances messianiques d'un Siméon, avant la naissance du Christ, suffirait aussi à détruire les espérances eschatologiques de la chrétienté, en ce qui regarde la Parousie. C'est un raisonnement qui, s'il était serré de près, réduirait à néant l'unique espérance à laquelle s'est abreuvé, siècle après siècle, le genre humain, et qui se résume dans cette parole : « La postérité de la femme écrasera la tête du serpent. » Certes, il ne faut pas méconnaître les droits de la liberté morale, mais il ne faut pas non plus amoindrir la puissance rédemptrice du Créateur, et supprimer le mouvement dans l'histoire en supprimant le *moteur immobile,* selon l'admirable intuition d'Aristote. Aux yeux du philosophe païen, en effet, Dieu est le τὸ κινοῦν ἀκίνητον ; et si la pensée chrétienne en arrivait à faire vaciller ce point fixe, la théologie contemporaine tomberait au-dessous de la dialectique péripatéticienne. — Et quant au second argument de Bovon, nous estimons que celui-ci répond à la question par la question même ; affirmer, en effet, que l'espérance de la restauration

d'Israël est l'expression du particularisme juif, et que l'espérance de la nouvelle terre est l'expression du matérialisme hébreu, assurément c'est trancher le nœud gordien, mais ce n'est pas le dénouer. Le problème reste entier.

C'est ce que Kliefoth a compris. Les prédictions particulières qui ont crû sur le tronc vivace du prophétisme, sont des rameaux qui ont tous fleuri mais qui n'ont pas tous, encore, porté leur fruit; de quel droit briser l'une de ces branches retardataires, en l'accusant de stérilité? De quel droit arracher les prophéties sur Israël, de l'ensemble organique auquel elles appartiennent? Kliefoth voit cela; mais ses prémisses, qui sont justes, l'amènent à des conclusions bien singulières. Quoi! c'est dans le monde à venir que Sion sera le centre de la terre, et que la suprématie religieuse d'Israël s'imposera à toutes les nations? Mais pourquoi donc projeter à travers l'éternité la distinction des Hébreux et des Gentils? Pourquoi donc enlever à l'histoire, le peuple qui en constitue le centre; et pourquoi ne pas admettre que, si les Juifs ont joué un rôle spécial dans la préparation de la première venue du Christ, ils pourront jouer un rôle analogue dans la préparation de la seconde? Il vaut la peine de résumer, ici, l'argumentation de Kliefoth sur l'accomplissement des prophéties; il est difficile d'oublier, en lisant sa discussion, que l'auteur appartient à la terre promise de l'antisémitisme.

Il commence par dire que les partisans du rétablissement national d'Israël, ont bien tort de manifester une « sympathie sentimentale » à l'égard du peuple élu. Car les adversaires de ce point de vue s'empresseront alors, et avec raison, d'insister sur le caractère judiciaire de la condition actuelle

des Juifs (1). Toutefois, il faut reconnaître que les arguments pour ou contre le rétablissement d'Israël se balancent. Les uns disent, par exemple : il est dans la nature de l'évangélisation du monde, qu'elle se produise progressivement et partiellement; pourquoi donc les Juifs se convertiraient-ils à la fin des temps, et en masse? A cela, on répond, tout simplement, que cette prétendue loi de l'histoire n'est pas immuable, et que l'Éternel a pu fixer, précisément, la conversion d'Israël pour la fin des temps. — Mais on insiste, et l'on dit : la dispersion des Hébreux est un exemple salutaire pour tous les peuples, et devra durer aussi longtemps que l'humanité. A cela on répond : à quoi bon cet exemple formidable, quand tous les peuples auront accepté l'Évangile? D'ailleurs, le maintien d'Israël dans la dispersion, véritable miracle ethnique, n'est-il pas un gage d'espérance pour ce peuple surnaturellement conservé? — Enfin, on affirme que la dispersion des Juifs, à mesure qu'elle se prolonge, est une cause d'endurcissement toujours plus complet pour la nation. A cela on répond : Cet endurcissement n'est pas tel que des Juifs isolés, malgré tout, ne se convertissent. D'autre part, l'étendue même de cet endurcissement *général,* parle en faveur d'une conversion tardive et universelle. Qui oserait affirmer, à l'heure actuelle, à l'heure où les rapports entre tous les humains deviennent de plus en plus faciles, que la dispersion des Juifs empêchera la formation d'un sentiment national israélite? Est-ce que le pan-islamisme, lui-même, n'apparaît pas comme une réalité?

(1) Pascal *(Pensées,* XIX-4) « C'est une chose étonnante de voir ce peuple juif subsister depuis tant d'années, et de le voir toujours misérable : étant nécessaire, pour la preuve de Jésus-Christ et qu'il subsiste, pour le prouver, et qu'il soit misérable, puisqu'ils l'ont crucifié. »

La conclusion de Kliefoth, c'est que la discussion abstraite ne peut mener à rien, et qu'il faut recourir aux textes. Or, en ce qui regarde l'Ancien Testament, le schéma de la prophétie est bien simple ; elle se place en présence de deux possibilités : *fidélité* ou *infidélité* du peuple élu ; et elle promet, selon le cas, la bénédiction ou la malédiction. Toutefois, la malédiction ne va jamais jusqu'au rejet total ; et l'on distingue, au contraire, les étapes suivantes dans la déchéance et le relèvement de la race coupable : *Chute — Dispersion — Conversion — Rétablissement*. Cependant, la Conversion et le Rétablissement n'intéressent qu'un « reste, » surgeon qui repousse au pied d'un tronc incendié. Les deux idées de châtiment et de rédemption semblent donc se développer parallèlement, à travers la prophétie, mais pour se réunir néanmoins dans un personnage unique, instrument de la volonté divine, l'Oint de l'Éternel. Ce Messie, à la fois Juge et Libérateur, mettra fin au Royaume des ténèbres, et c'est lui qui établira le Royaume de Dieu, non seulement en Palestine, mais sur la Terre nouvelle.

Tel est le contenu de la prophétie (1) ; mais comment se

(1) « Que sera, dit Auberlen, l'avenir terrestre d'Israël ? Le germe de la prophétie est contenu dans Lévitique *26*/44, 45. Il faut compléter ce passage par les déclarations des psaumes messianiques sur le Roi-Sacrificateur... Aussi l'exégèse a bien tort d'appliquer à la personne historique de Christ, des textes dont la plénitude s'applique au Royaume. En effet, les rationalistes, adoptant l'axiome orthodoxe que le Royaume n'est pas dans l'avenir, montrent facilement *que le Royaume des prophètes est, néanmoins, eschatologique, d'où l'abolition de l'autorité prophétique.* » Voici, du reste, les passages prophétiques sur lesquels s'appuie Auberlen pour dresser le tableau de la destinée terrestre d'Israël : Esaïe *2*/2 à 4 — *4*/2 à 6 — *9*/1 à 6 — *11* — *12* — *24* — *60* ; Jérémie *30* à *33* ; Ézéchiel *34*/23 à 31 — *36* — *37* ; Osée *2*/16 à 25 — *3*/4, 5 —

réalisera-t-elle, et quand? Ces questions s'imposent; car les prophéties ne se sont pas toutes réalisées en Jésus de Nazareth. A qui donc s'appliquent les prophéties non accomplies?

Le rejet du Messie par son peuple oblige à distinguer quatre sujets : les *croyants juifs* — les *croyants païens* — la *chrétienté judéo-chrétienne* — les *Juifs*. De plus, la prophétie qui nous dépeint tantôt les douleurs du Messie, tantôt son règne, nous oblige à répartir entre deux époques différentes cette ignominie et cette gloire; et la prophétie parle, effectivement, de l'ère présente et de l'ère à venir, mais sans jamais les distinguer nettement. Donc, en ce qui regarde l'époque de l'accomplissement définitif, l'Ancien Testament ne nous fournit pas les lumières nécessaires; et d'autre part, il ne nous éclaire pas davantage sur les participants de la grâce promise, car nous sommes contraints de les répartir en quatre groupes, tandis que l'Ancien Testament n'en connaît que deux : *Israël* et les *Nations*. Force nous est donc de recourir au Nouveau Testament.

Le Nouveau Testament enseigne-t-il, oui ou non, la réalité d'une espérance spéciale pour Israël? L'universalisme de Jésus n'est pas favorable à cette opinion; des pierres mêmes, s'écriait-il, Dieu pourrait susciter des fils à Abraham! N'est-ce pas le Seigneur, lui-même, qui annonce la ruine de Jérusalem, et la double conséquence qui en découlera : rejet du peuple élu, transmission de son héritage spirituel aux Gentils? — Jusqu'ici, nous sommes d'accord avec notre auteur; et cet ensemble de considéra-

11/8 à 11 — *14*/2; Joël *3*/1 à 5 — *4*/16 à 21; Amos *9*/8 à 15; Abdias 17 à 21; Michée *3*/1 à 2 — *4* — *5* — *7*/11 à 20; Sophonie *3*/14 à 20; Zacharie *2*/4 — *8*/7 — *9*/9 — *10*/8 à 12 — *12*/2 — *13*/6 — *14*/8.

tions sur l'universalisme évangélique, fait ressortir à nos yeux, avec d'autant plus d'éclat, la valeur des passages où le Sauveur du monde se montre israélite jusqu'à la moëlle; et cela, le sachant et le voulant, pleinement conscient de la signification divine de l'Hébraïsme. A propos de l'entretien du Messie avec la Samaritaine, Baumgarten (*Geschichte Jesu*, p. 129) développe admirablement l'idée que l'universalisme de Jésus n'était pas un simple *cosmopolitisme*, signe de faiblesse et non de force, mais l'épanouissement normal du particularisme juif; c'est dans la mesure même où il était israélite, profondément, librement israélite, que Jésus ouvrait ses bras à l'humanité; car cette nation est la seule, ici-bas, dont le concept idéal implique la bénédiction, par son moyen, de toute la terre; le peuple élu a été suscité, expressément, pour le bien des autres peuples; qu'on songe à la vocation d'Abraham. Certes, les raisons n'auraient pas manqué au Seigneur pour se dénationaliser. « Ce qu'il offrait aux Juifs, c'était l'accomplissement de leur destinée providentielle, et c'est cela même, c'est leur propre raison d'être que ses compatriotes rejettent. Néanmoins, Jésus reste fidèle à Israël. » A la femme cananéenne il dit : *Je ne suis envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël.* Aux apôtres, il donne cette recommandation : *N'allez pas vers les païens, et n'entrez pas dans les villes des Samaritains.* Auprès du puits de Jacob, il s'identifie avec sa race au point d'émettre cette affirmation : *Vous adorez ce que vous ne connaissez pas, mais nous* (nous les Juifs) *nous adorons ce que nous connaissons.* Et cet attachement mystérieux à la descendance d'Abraham, s'explique par une déclaration indélébile : *Le salut vient des Juifs.* Or, c'est précisément parce que le salut découlera de cette source et remplira le monde entier

de ses flots vivifiants, c'est précisément parce que le salut vient des Juifs, que Jésus ajoute, tout d'une haleine : « L'heure vient où ce ne sera ni sur cette montagne, ni à Jérusalem, que vous adorerez le Père. Dieu est esprit, et il faut que ceux qui l'adorent, l'adorent en esprit et en vérité. »

On voit à quel point les théologiens sont infidèles à l'histoire, quand ils s'efforcent de supprimer le particularisme de Jésus au profit de son universalisme ; c'est couper l'arbre, pour en cueillir le fruit. Kliefoth, qui commet cette erreur, est fort embarrassé par l'eschatologie de Paul ; il a beau affirmer que les apôtres répètent leur Maître, et nient qu'Israël ait encore un rôle historique à remplir, les chapitres *9, 10* et *11* de l'épître aux Romains se dressent devant lui comme une pyramide gênante. Il se heurte, en particulier, à cette affirmation très nette : « Un endurcissement a frappé partiellement Israël, jusqu'à ce que la plénitude des Gentils soit entrée ; et ainsi tout Israël sera sauvé. » C'est merveille d'assister aux efforts de Kliefoth pour tourner un pareil obstacle ! « L'endurcissement, dit-il (p. 171), ne se termine pas toujours par la conversion. L'état d'endurcissement implique, en effet, résistance à la grâce de Dieu ; et cette résistance prend fin quand la volonté miséricordieuse contre laquelle on se raidissait, cesse de s'opposer à la volonté rebelle comme son contraire. Mais le terme du combat peut se concevoir de deux façons : ou bien l'homme se convertit, ou bien il est abandonné à lui-même : il ne s'endurcit plus, mais il est damné. Or, la damnation coïncide avec le Jugement dernier. Donc, puisque Paul n'affirme pas, expressément, qu'il y aura conversion des endurcis, il faut conclure qu'il y aura damnation ; et la pensée apostolique revient à ceci :

à côté de l'Israël croyant, subsistera un Israël incrédule jusqu'au jugement dernier; alors ils seront séparés, car ce sera l'heure du triage suprême entre les méchants et les bons. » Vraiment, si c'est là toute la pensée de l'apôtre, il s'est étrangement mépris sur la valeur d'une pareille découverte. Quoi! c'est là tout le contenu d'une révélation d'en haut? Comme primeur dogmatique, il annonce aux Romains que le jugement universel atteindra tous les hommes, les Juifs autant que les païens! En vérité, c'est rendre grotesque la solennelle formule qui sert d'introduction à tout le passage : « Je ne veux pas, frères, que vous ignoriez *ce mystère,* afin que vous ne soyez pas sages à vos propres yeux : c'est qu'un endurcissement a frappé partiellement Israël, jusqu'à ce que la plénitude des Gentils soit entrée; et ainsi tout Israël sera sauvé. »

Et pourtant, Kliefoth a eu le courage de conserver à la conjonction ἄχρις οὗ son véritable sens; tandis que Calvin veut donner à *jusqu'à ce que* le sens impossible d'*afin que;* tandis que d'autres, comme Calov, ont voulu donner à *jusqu'à ce que* le sens de : *aussi longtemps que.* L'intention de Calvin était de ramener la pensée du v. 25 à celle des v. 11 et 12; l'intention de Calov était d'obtenir cette idée : tant que dure le temps de l'entrée des Gentils dans l'Église, un certain nombre de Juifs continuent à se convertir, si bien qu'au bout du compte, la totalité du peuple de Dieu, Juifs et païens *(tout Israël)* sera constituée. « Cette explication, écrit Godet, n'est qu'un expédient pour se débarrasser de l'idée de la conversion finale du peuple juif. Elle est naturellement insoutenable. D'abord, au point de vue grammatical, car la conjonction ἄχρις οὗ ne pourrait signifier *aussi longtemps que*, que si le verbe était au présent indicatif. Avec le verbe à l'aoriste conjonctif, le seul sens

possible est : *jusqu'à ce que soit entrée.* Puis, au point de vue du contexte ; car le mot Israël n'a ici qu'un sens possible, le sens propre, tout ce chapitre traitant de l'avenir de la nation israélite. Enfin, au point de vue du simple bon sens ; puisque l'apôtre ne pourrait annoncer comme un mystère divinement révélé le fait tout simple que, aussi longtemps que la prédication retentira aux oreilles des Gentils, jusqu'à la fin, il y aura toujours quelques individus juifs qui se convertiront encore. »

D'ailleurs, l'hypothèse de Kliefoth va se briser, définitivement, contre l'expression : « tout Israël. » Ici encore, notre auteur a la franchise de ne pas « spiritualiser » le texte, à la manière des théologiens qui décrètent qu'il s'agit ici d'Israël au sens religieux, que l'apôtre désigne la portion élue du peuple, et que *tout Israël*, en fin de compte, signifie : *non pas tout Israël.* Toutefois, Kliefoth croit pouvoir esquiver la conclusion qu'il redoute, en insistant sur l'absence d'article devant πᾶς. Dès lors, et en s'appuyant sur des exemples tirés de Sophocle, Euripide, Aristophane, etc., notre exégète estime qu'il faut traduire ainsi la pensée de Paul : « un tout Israël, » c'est-à-dire une totalité d'Israël ; en d'autres termes, l'apôtre affirmerait qu'une totalité d'Israël, formée de tous les croyants hébreux depuis Abraham jusqu'au Jugement, participera au salut définitif dans le monde à venir. Il nous semble que le sens grammatical des expressions pauliniennes est plus facilement élucidé par le grec du Nouveau Testament, que par le vocabulaire d'Aristophane. Si πᾶς Ἰσραήλ signifie « une totalité d'Israël, » comment donc traduirons-nous : πᾶσα Ἱεροσόλυμα (Matt. *2*/3) πᾶς οἶκος Ἰσραήλ (Actes *2*/36) πᾶσα κτίσις (Coloss. *1*/15). Est-ce une totalité de Jérusalem qui fut troublée ? Est-ce à une « totalité de la maison d'Israël »

seulement, que s'adressait la prédication apostolique? Enfin, Jésus est-il « le premier-né d'une totalité de la création? » Poser ces questions, c'est les résoudre. Nous nous croyons donc autorisé à repousser l'exégèse de Kliefoth, et à conclure avec Godet : « Il est complètement inutile, malgré toutes les tergiversations des réformateurs et d'un grand nombre de théologiens, de se refuser à trouver ici l'idée de la conversion d'Israël à la fin des temps. »

Mais on insiste. Cette prétendue conversion totale d'Israël, écrit Kliefoth, ne sera pas la conversion de tout Israël, puisque celui-ci comprend tous les Hébreux qui ont jamais existé depuis Abraham. — C'est jouer sur les mots. Paul a écrit : « Un endurcissement a frappé partiellement Israël, jusqu'à ce que la plénitude des Gentils soit entrée; et ainsi tout Israël sera sauvé. » Si *tout Israël* désigne tous les Juifs qui sont jamais venus au monde à partir d'Abraham, il faudra que « la plénitude des Gentils » désigne tous les humains qui ont jamais vu la lumière du jour à partir d'Adam (excepté les Juifs). Ce qui serait une absurdité; car Paul ne traite pas en ce moment, et au point de vue de l'éternité, la question du salut universel; il se meut sur le terrain circonscrit des nationalités, et vise un événement historique déterminé dans l'avenir. — Et cependant, ajoute Kliefoth, cette conversion générale d'Israël est bien inutile, et ne rentre pas dans le plan de Dieu, puisque l'ensemble des rachetés ne sera qu'un peuple de réchappés : « un reste » des Juifs (pour employer le langage prophétique) et « un reste » aussi des Gentils, puisque les seuls croyants seront sauvés. — Mais ceci n'est pas une réponse à la question; c'est la question même. Il s'agit, précisément, de savoir si le plan de Dieu est tel qu'on nous le décrit.

Enfin, Kliefoth se demande ce que peut signifier l'expres-

sion : se convertir en tant que peuple ; car ce sont *les individus* qui se convertissent. — En cela, il a bien raison ; il a tellement raison, qu'il est difficile de lui répondre. De même qu'il serait malaisé de répondre à un homme sérieux qui vous dirait : « Pourquoi affirmez-vous que la France, au début du siècle, s'est soumise au régime napoléonien? La soumission est un acte individuel, et bien des patriotes protestaient contre le tyran. » Devant cette objection, nous nous tairions. Nous nous taisons aussi devant celle de Kliefoth ; car il est trop évident que le mouvement collectif qui entraînera la nation élue au devant du Messie, n'implique pas la suppression du libre arbitre personnel en chaque représentant de la race ; les résistances isolées resteront possibles ou réelles... Et d'ailleurs, s'il est permis de dire, sans trahir le bon sens, que *la France* a courbé le dos sous Napoléon, nous sommes bien davantage autorisé à déclarer qu'*Israël* se rangera sous la bannière du Christ ; car, entre la France et l'Empire, la rencontre a été purement accidentelle, tandis qu'entre le Messie et la race messianique, suscitée expressément pour lui, la rencontre semble inévitable : c'est ainsi qu'un fleuve coule vers la mer (1).

(1) Lessing raconte l'anecdote suivante : « Causant un jour avec un Juif, je lui déclarai que nous étions d'accord sur un point ; en effet, son peuple attendait le Messie, mais l'Église attendait le Seigneur Jésus, et ces deux personnages n'en formaient qu'un seul. Alors ce professeur juif me saisit la main, et s'écria, les yeux pleins de larmes : S'il doit en être ainsi, je vous certifie que notre peuple tout entier, à l'heure même, lui tombera en partage. » Cet incident significatif, corrobore ces lignes de Herrschel, lui-même Israélite converti : (*L'œuvre du Messie,* p. 250) « Quand je veux prouver à mes frères que Jésus est le Messie, je leur montre que, lors de sa première venue, il a littéralement accompli les promesses qui annonçaient son état d'abaissement. Or, ces passages que nous appliquons à Christ, les Juifs les appliquent au peuple hébreu,

Mais alors, écrit Kliefoth, si vous ne prenez pas l'expression « tout Israël » au sens littéral, votre interprétation ne diffère pas de la mienne; vous parlez bien d'une « totalité d'Israël, » totalité qui fera, du reste, assez bonne figure à la fin des temps. Elle comprendra, en effet, tous les Juifs qui ont accepté le Messie au début de l'ère chrétienne, plus les saints de l'ancienne alliance, plus les Israélites convertis de siècle en siècle par l'Église; car ils ne cessent pas d'être Hébreux pour cela. — Sans doute, mais alors les Juifs qui refusent d'accepter le message de l'Église restent Juifs, à fortiori; or, ils ont toujours constitué l'énorme majorité. — Kliefoth l'avoue; mais il déclare que cet Israël infidèle à son mandat, n'est qu'un faux Israël et que, par conséquent, il ne peut être visé par la prophétie. — Encore une fois, c'est la question. La question est précisément de savoir si la philosophie de l'histoire, telle que la développait le génie d'un saint Paul, aboutissait à cette conclusion peu subversive : « une totalité d'Israël sera sauvée, » c'est-à-dire : les Juifs isolés qui, au cours des âges, seront entrés séparément dans l'Église formeront, au bout du compte, un total fort satisfaisant, et, malgré leur origine hébraïque, ils ne seront pas chassés du Royaume de Dieu où règneront les chrétiens.

Nous l'avons insinué plus haut : pareille transformation de la pensée paulinienne, nous paraît teintée d'antisémitisme. Kliefoth ne veut pas admettre que la race élue, en tant que telle, doive conserver sa personnalité historique

représenté sous la figure d'un individu. Si donc je leur présentais la dernière portion de l'œuvre du Messie comme ne devant être accomplie qu'en figure, aurais-je le droit de les blâmer d'expliquer la première portion comme ayant été accomplie figurément? »

et religieuse. Il s'élève contre « l'Israëlolâtrie » qui ferait d'Israël le véhicule indispensable de la rédemption, pour le genre humain. Il déclare que, dans la mesure où ce rôle était réel, l'apparition du Nazaréen y a mis fin ; au point que si le peuple hébreu avait, jadis, acclamé son Messie, il aurait été le premier des peuples chrétiens et rien de plus. D'ailleurs, ajoute Kliefoth, il est faux de supposer que le ministère de Jésus a échoué auprès de sa nation ; il ne pouvait pas espérer la convertir, puisque le rejet du Messie était prévu, aussi bien que l'entrée des païens dans l'héritage d'Israël. Affirmer le contraire, c'est faire du christianisme une simple parenthèse dans le développement du Royaume de Dieu, et statuer gratuitement qu'Israël restera un facteur nécessaire dans la Rédemption du monde. Quoi ! Israël exercera, ici-bas, la seule activité missionnaire efficace ! Mais c'est « un vol » à l'égard de l'Église ; car celle-ci n'est pas un pis-aller, mais la forme voulue du Royaume de Dieu. En résumé, Israël n'est nullement le peuple providentiel ; et ses orgueilleuses prétentions sont l'expression contemporaine de cet endurcissement séculaire qui provoquait déjà les châtiments divins, après la sortie d'Égypte. — La véhémence et la sincérité de cette émotion ne nous empêcheront pas de répéter que notre auteur tourne indéfiniment dans le même cercle, et répond, une fois de plus, à la question par la question même.

Nous nous croyons donc autorisé à conclure : si les prophéties relatives à Israël doivent se réaliser quelque part, cet accomplissement prendra sa place, comme un anneau façonné d'avance, dans la chaîne des événements historiques. Les raisons énumérées par Kliefoth pour rejeter dans le monde à venir la consommation des destinées israélites, nous paraissent manifestement insuffisantes.

Toutefois, cette étrange hypothèse fait toucher du doigt à quel point l'interprétation littérale des prophéties s'impose, peu à peu, à la théologie contemporaine (1). Eh quoi! voilà un exégète qui met en œuvre toutes les ressources d'un esprit inventif, pour échapper à la nécessité d'admettre la conversion finale d'Israël… et le même homme, néanmoins, est tellement subjugué par la solidité massive des prédictions relatives au peuple hébreu, qu'il ne peut se dérober au sens concret des textes; il n'ose pas les volatiliser; il se résout à conserver l'hégémonie religieuse d'Israël, mais dans un monde renouvelé. Quelle apologie du réalisme biblique! (2)

Assurément, Kliefoth n'ignore pas qu'on peut essayer de « spiritualiser » le contenu des prophéties; il reconnaît même que ces tentatives ont leur part de légitimité. Il admet très volontiers — et comment ne pas l'admettre! — que l'Église chrétienne est l'accomplissement *partiel* des prédictions eschatologiques des voyants (3). Jésus, par

(1) Aujourd'hui, on a conquis le droit d'exprimer quelque surprise, quand un Calvin s'écrie, avec indignation, à propos de l'expression *Tout Israël sera sauvé :* « Plusieurs entendent ceci du peuple des Juifs! »

(2) Et quelle réponse à des allégations de ce genre : « Le mouvement sioniste a été appuyé par certains protestants qui y voient un commencement de réalisation des prophéties. Il est vrai que, à leur sentiment, le rétablissement d'Israël doit coïncider avec sa conversion au christianisme, et que, parmi les Juifs sionistes, il n'en est aucun qui songe à se convertir; mais ce petit détail n'arrête pas ceux qu'aveugle *le préjugé théopneustique.* » Du reste, le même auteur a si peu étudié la question qu'il écrit, dans le même article : « *Il n'y a pas un peuple juif dispersé parmi les nations,* il y a des Français, des Anglais, etc. qui professent la religion juive » *(Le Protestant.* — N° du 24 sept. 1898).

(3) Nous opposons cette affirmation aux déclarations trop absolues de Sabatier. « Les prédictions messianiques sont toutes juives, concernent le peuple juif, non l'Église chrétienne. Les prophéties messianiques, en

exemple, en se comparant à la poule qui rassemble ses poussins sous ses ailes, applique à la simple prédication de l'Évangile une image employée par Ésaïe (*31*/5) pour désigner un rassemblement social. Dans les Actes (*15*/16), Jacques voit dans l'accession des païens à l'Église le relèvement de la tente de David (Amos *9*/11). Dans l'épître aux Hébreux (*12*/22) la conversion des individus à Christ semble assimilée au pèlerinage des nations vers la montagne de Sion. On pourrait multiplier ces exemples (1); et néanmoins, on a beau faire, lorsqu'on essaie de transvaser tout le contenu de la prophétie dans les cadres de l'Église, le contenant se montre trop étroit pour le contenu (2). « Il reste toujours un surplus dans la prophétie, quelque chose qui résiste à tous les procédés de spiritualisation. Devant la netteté et la fermeté de certaines prédictions, aucune amphibologie ne subsiste, et se refuser à admettre

tant qu'elles ont un sens historique et grammatical, n'ont jamais été accomplies, et elles n'ont paru l'être dans la vie, l'enseignement, la mort de Jésus-Christ et le merveilleux développement de son œuvre, que suivant un sens que certainement elles n'avaient pas dans l'esprit de ceux qui les avaient prononcées » *(Esquisse,* p. 92).

(1) Voir le commentaire de Hodge sur Romains *9*/25. « Dans la pensée du prophète, ce passage se rapporte aux dix tribus, tandis que Paul en fait l'application aux Gentils. »

(2) Lorsque des chrétiens appliquent à l'Église tous les passages relatifs au rétablissement d'Israël, on ne peut s'empêcher de faire le raisonnement suivant : avec les mêmes principes exégétiques, il aurait été facile de démontrer (à l'époque des Macchabées, par exemple) que les prophéties messianiques s'étaient réalisées dans Jérémie (type de l'Homme de douleur) et qu'il n'y avait plus lieu d'attendre la venue du Christ. Et puis, comment ne pas ajouter, avec David Lévi : « Y a-t-il rien de plus absurde que d'appliquer *littéralement* les prophéties relatives aux calamités qui devaient fondre sur les Juifs, et *mystiquement* celles qui parlent de leur félicité future ? »

un rétablissement concret d'Israël dans sa patrie, ce serait jouer avec les mots (1). »

Tel est notre sentiment. — Or, s'il fallait en croire d'aucuns théologiens, admettre une pareille conclusion, c'est se jeter dans une impasse; pour en sortir, il ne reste plus qu'à choisir entre l'hypothèse controuvée de Kliefoth, et la théorie millénaire. Nous serions donc, logiquement, sur la voie du chiliasme, et l'on sait que la doctrine du Millénium implique une double Parousie. Que faut-il penser d'un pareil dilemme? (2)

---

(1) Dans son ouvrage sur l'accomplissement des prophéties, Jurieu intitule son avant-propos : *A la nation des Juifs!* et il écrit : « Je prie cette nation de vouloir lire cet ouvrage avec attention. L'espérance qu'ils ont du règne du Messie, qui sera principalement pour eux, est fondée sur des oracles précis et indubitables; que même Jérusalem leur doit être rebâtie, et qu'ils seront rassemblés dans leur terre. »

(2) En terminant ce chapitre, il nous est impossible de ne pas mentionner M. le pasteur G. Krüger. La lecture de son journal mensuel : *Le Réveil d'Israël,* et l'exemple de son zèle contagieux en faveur du peuple élu, ont fortement influé sur la formation de nos idées. Nous saisissons avec empressement l'occasion de lui adresser l'expression respectueuse de notre profonde gratitude. Il a grandement facilité la composition de notre thèse en mettant à notre disposition sa riche bibliothèque, en nous envoyant des documents précieux. Nous sommes heureux d'acquitter ici, trop imparfaitement, la dette que nous avons contractée envers l'apôtre français de l'évangélisation parmi les Juifs.

CHAPITRE QUINZIÈME

LA PAROUSIE (LES PROBLÈMES)

B. — LE MILLÉNIUM

Bovon écrit : « Si l'on admet l'accomplissement intégral des prophéties, il faut affirmer en même temps le Millénium et le rétablissement d'Israël. Les deux idées sont solidaires, puisque la reconstitution du peuple élu, telle que la dépeignent les anciens textes hébreux, inaugure une ère universelle de bonheur, et puisque ce triomphe à son tour a pour trait marquant l'exaltation des fils d'Abraham, sous le sceptre d'un descendant de David et dans le pays de leurs pères » (*Dogm.* II, 487). Bovon n'est pas le seul à statuer une indissoluble union entre les deux concepts : *conversion des Juifs* et *Millénium.* L'histoire de l'eschatologie déploie trop clairement les conséquences de cette malheureuse connexité. En effet, à la question précise : Israël sera-t-il, oui ou non, rétabli en Palestine? chacun répond par *oui* ou par *non,* selon son attitude à l'égard du chiliasme. Hollaz écrivait, jadis, avec une superbe assurance : « Universalis Judæorum aut certe illustris et solemnis conversio sub finem mundi non est exspectanda » (*Exam. theol.* p. 1251). Au contraire, Spener, Bengel, Crusius, partisans du Millénium, affirmaient la restauration hébraïque. De même, celle-ci est

niée de nos jours par Philippi, qui a peur du chiliasme; tandis qu'Auberlen et toute l'école de Hofmann, fermes soutiens de la théorie millénaire, ne mettent pas en doute le retour des Juifs en Terre sainte.

Nous déplorons qu'on ait rendu solidaires, à ce point, les deux problèmes; et nous espérons montrer qu'on peut admettre la pleine réalisation des prophéties relatives à Israël, sans s'inféoder pour cela à la doctrine du chiliasme.

Exposons d'abord, impartialement, la théorie millénaire. Devant des affirmations raisonnées, il ne suffit pas de répéter après Calvin : « Les chiliastes ont voulu restreindre le règne de Jésus-Christ au terme de mille ans. Or, leur badinage est si puéril, qu'il n'a besoin d'être réfuté » (*Institution,* III, 25, 5). Jurieu pensait autrement, et il écrivait avec une tranquille assurance : « Nous admirons la profonde stupidité des Juifs qui ne voient pas, dans leurs propres oracles, notre Jésus et leur Messie. Nous nous étonnons du terrible aveuglement des papistes, qui ne voient pas la Bête et l'Antéchrist dans ce qu'ils appellent leur Saint Siège et leur Sainte Église. De même, il faut un aveuglement surnaturel pour ne pas voir ce règne de Jésus-Christ et de l'Église, qui doit faire la septième période du monde » (op. cit. chap. 16).

Empruntons notre exposé à Guers, dans son ouvrage sur *Israël aux derniers jours.* — Jurieu voyait, dans le Millénium, la septième période du monde; Guers y voit la septième phase de la restauration d'Israël. L'idée septennaire qui préside à ces récapitulations est évidemment un souvenir de la semaine créatrice, dans la Genèse. Voici, du reste, l'énumération des sept phases : 1° retour partiel de la nation juive en Palestine; 2° Jérusalem devient la résidence de l'Antéchrist, et le siège principal de l'apostasie

sur la terre romaine ; 3° jugement de Jérusalem ; les nations en sont l'instrument ; 4° délivrance de Jérusalem ; jugement des nations venues contre elle ; jugement de l'Antéchrist et des nations apostates de la terre romaine ; Satan lié ; 5° conversion générale d'Israël par l'apparition du Christ ; 6° rétablissement général d'Israël ; 7° gloire de la Cité sainte et de la race élue, dans l'âge prochain. Au sujet de la dernière phase, notre auteur écrit : « L'ordre de choses que nous venons d'esquisser durera mille ans. Après les mille ans, Satan, délié, sortira de l'abîme, et séduira de nouveau les nations. Celles-ci, sitôt que le Diable aura reçu la permission de les tenter de nouveau, se donneront à lui sans réserve. Elles environneront le camp des saints et la Ville bien-aimée. Mais la malice de la chair, alors pleinement révélée, appellera d'en haut sur elles une terrible répression. Le feu du ciel dévore les méchants. Satan, leur chef, est précipité dans le lac brûlant. Le grand trône blanc est dressé, les hommes qui n'ont pas eu part à la première résurrection, et avec eux les innombrables élus qui ont été manifestés pendant le Millénium, sortent de leurs tombeaux pour comparaître en jugement... La nouvelle Jérusalem descend sur la terre nouvelle. C'est la consommation, la perfection ; car, tout riche en grâces qu'il doive être, le Millénium ne sera pourtant pas la dernière économie. »

Le plan de la présente étude ne nous permet pas de discuter les questions qui concernent les six phases préparatoires du Millénium ; ce serait traiter à fond les problèmes relatifs à Daniel et à l'Apocalypse, et à leur symbolisme chronologique. Or, nous restons fidèle à notre sujet : la Parousie ; et si nous examinons la théorie millénaire, c'est dans la mesure où elle nous paraît incompatible avec la doctrine biblique sur la seconde venue du Christ.

Guers, en effet, écrit : « La venue prémilléniale de Jésus, la première résurrection des saints, et le règne personnel du Seigneur, tels sont les trois points qui résument le Millénarisme » (*Fragment sur le Millénarisme*, p. 395). De ces trois affirmations, nous ne retenons que la première ; elle suffit à notre objet, car c'est une déclaration de principes en faveur de la *double Parousie*.

Dans son ouvrage intitulé : « La Révélation de Saint Jean, » de Rougemont distingue, également, ces deux Parousies; l'une, qu'il intitule la *venue personnelle*, et l'autre qu'il appelle la *venue pour le jugement*. Blackstone va même jusqu'à distinguer les deux venues au point que la seconde, la Parousie finale, est éclipsée par la première. « L'esquisse que nous avons tracée de l'ordre des derniers événements se recommande à toute personne qui étudie soigneusement la Parole de Dieu. Cependant, nous ne fixons rigoureusement qu'un seul point, et c'est l'avénement prémillénaire de Christ et l'enlèvement des Saints. Nous estimons que c'est là la grande espérance pour l'Église, et le principal événement sur lequel doit se porter l'attente des croyants » (*Jésus revient*, p. 82).

On sera peut-être étonné d'apprendre que le livre de Blackstone — c'est la couverture qui nous le révèle — « a été traduit en Chinois, Japonais, Tamil, Telugu et Hindou. » On peut ajouter qu'il l'a été, aussi, mais avec une médiocre félicité d'expression, en français. A qui serait surpris de cette multiplicité d'éditions, nous rappellerions que l'*Aurore du Millénium*, livre traduit de l'anglais et qui a paru en 1897, renferme cette information à la première page : « Plus de 500.000 exemplaires en circulation. » C'est dire à quel point les questions relatives au Millénium passionnent les esprits, et combien il est urgent de guider

les avides et légitimes recherches de l'Église en ces matières.

Il est regrettable pour la doctrine millénaire, que ses partisans prêtent si souvent le flanc au ridicule. Lorsqu'ils parlent de l'accomplissement des prophéties, ils parent ces graves sujets de teintes humoristiques, nuances d'autant plus joyeuses qu'elles sont dûes à des coups de pinceau involontaires. Dans son ouvrage intitulé : *Le Millénium,* Pelon écrit sérieusement : « Le pouvoir sans bornes des élus sera plein de longanimité : le second animal ressemblait à un veau. » Blackstone écrit sententieusement (1) : « Un chemin de fer a été construit de Joppe ; et la machine pareil aux *chariots avec un feu de flambeaux* de Nahum *2*/3, se presse jusqu'à Jérusalem, sur la route que les Arabes appellent Trek el Kods, coïncidant d'une manière significative avec l'Hébreu « Derech Hakodesh » *(chemin de la Sainteté* d'Ésaïe *25*/8). — Dans son ouvrage : *D'Éden en Éden,* Waggoner nous avertit que « les étoiles sont tombées du ciel, » le 13 novembre 1833, à New-York. — Rossier écrit : « Après les mille ans, Satan sera lâché sur la terre, comme pour servir à constater l'état moral des nations. (Mais c'est la colombe de l'Arche!) Celles-ci en seront venues à chercher leurs aises plutôt que Dieu : Ecclés. *6*/3-8. (Il vaut la peine de lire le passage indiqué). Il paraît par divers passages (lesquels?) et par des types tels que les sacrifices de Nombres *29* (!) et d'autres encore (lesquels?) que l'ordre de se rendre à Jérusalem, pour y adorer, deviendra pour les nations un joug insupportable. (Ce sera dur, en effet, pour les Patagons). C'est ainsi que la chair change les privilèges de Dieu en dissolution. Quant

(1) Nous respectons le style et l'orthographe du traducteur.

à l'idée que j'émets, ici, sur l'une des causes de cette révolte finale, le cadre de ce travail ne me permet pas de la développer » *(Études sur l'Apocalypse,* tome 2, p. 321). — Henriquet décrit, en ces termes, le suprême assaut des nations contre les saints, à la fin du Millénium : « Ils feront la guerre, quelle guerre? Selon toute apparence, une guerre matérielle et à coups de canons — (ils seront, sans doute, aussi oubliés que les catapultes!) — une guerre dont ils se promettront un succès d'autant plus facile, que les disciples de Jésus auront changé leurs épées en hoyaux et leurs hallebardes en serpes » *(L'Apocalypse brièvement expliquée,* p. 255).

Quant à Mme White, elle nous donne le tableau suivant de la fin : « On voit bientôt, du côté de l'Est, apparaître un petit nuage noir; c'est la nuée qui entoure le Sauveur. Le Roi des rois descend!... Tous sortent de la tombe. Adam, qui se trouve parmi la foule, est d'une taille gigantesque, mais il est un peu moins grand que le Fils de Dieu... Transporté de joie, Adam considère les arbres qui faisaient autrefois ses délices, les vignes qu'il a cultivées de ses propres mains, les fleurs au soin desquelles il prenait plaisir. Le Sauveur le conduit auprès de l'arbre de vie, en cueille le fruit glorieux et l'invite à en manger. Alors il jette sa couronne aux pieds de Jésus, et, tombant sur sa poitrine, il embrasse le Rédempteur » *(La grande controverse entre Christ et Satan,* 11e édition, 1888, avec illustrations). Que nous sommes loin de la sobriété scripturaire! Et quelle tristesse éveille, dans l'âme, cette pieuse et grotesque profanation du sanctuaire de nos espérances! Sur les hauteurs où l'on prétend nous élever, le vrai devrait se confondre avec le beau; donc, ce qui est burlesque est faux; et nous avons le droit de rejeter, sans discussion,

avec un soupir de soulagement, ces mièvreries sentimentales et ces puérilités écœurantes.

Laissons cela. Notre critique de la théorie millénaire portera, exclusivement, sur deux points : 1° les contradictions internes du système ; 2° son incompatibilité avec les textes.

Et d'abord, il est presque inutile de rappeler à quel point les partisans de Millénium diffèrent sur l'époque de son apparition. Les schémas (1), souvent fort compliqués, et les cartes, coloriées ou non, dont ils accompagnent leurs ouvrages, ne concordent guère. Newton, par exemple, dans ses « Pensées sur l'Apocalypse, » nous donne une carte qui marque la condition religieuse de l'humanité au temps de la première Parousie : les pays peints en rouge seront habités par la chrétienté apostate (aujourd'hui la chrétienté de profession) ; les pays bleus seront occupés par la chrétienté professante ; les pays noirs seront le séjour des païens, et les pays jaunes la demeure des mahométans ; quant aux vrais chrétiens et aux Juifs, ils seront dispersés, ici et là, dans toutes les contrées. Tout cela parle aux yeux ; mais la raison réclame un exposé des principes directeurs qui inspirent ces vastes synthèses chronologiques (2). Nous rendons à Guinness le témoignage qu'il a publié un livre remarquable sur le sujet : il considère le rythme septennaire de la semaine, comme une loi qui règle les mouvements

(1) Voir Blackstone (*Jésus revient*, p. 53) et la « Carte des Ages » dressée par Russel, l'auteur de l'*Aurore du Millénium*.

(2) Chacun des chiliastes a son système. On nous pose, par exemple, cette question : « Les trois jours de la prophétie relative à la sépulture du Sauveur ont-ils duré 3 ans ? » Et l'on en tire la conclusion que le mot *jour*, dans la prophétie, embrasse 24 heures. — Comme si le Sauveur avait passé 72 *heures* au tombeau !

dans l'univers; il montre, d'abord, que le chiffre 7 règle la périodicité de certains phénomènes vitaux chez les animaux et chez l'homme, soit dans le cours normal du développement de l'organisme, soit dans l'évolution de certaines maladies (fièvres, etc.) Puis l'auteur examine le rôle de la semaine dans l'Écriture, et passe en revue le rituel mosaïque et les intuitions chronologiques du prophétisme, avec ses semaines de mois ou d'années. Ces dernières considérations l'amènent à étudier le rôle de la semaine dans l'histoire générale, et il finit par s'écrier, avec une émotion communicative : « Une loi qui régit les phénomènes par myriades, depuis les métamorphoses de l'insecte jusqu'aux majestueuses révolutions de l'histoire du salut; une loi qu'aucune puissance terrestre ne peut modifier, qu'aucune succession de siècles ne peut effacer; une loi que les orbes étincelants du système solaire retracent incessamment en lettres de lumière dans leur course à travers l'espace, une pareille loi n'a qu'une source unique » *(The approaching end of the age)*. Voilà de grandes pensées exprimées dans un beau langage; mais on pourrait souscrire à la philosophie de notre auteur, sans en être plus éclairé sur l'époque de la fin; car la grosse question reste celle-ci : A partir de quelle époque nous faut-il commencer à compter? Or, c'est là, précisément, que la fantaisie individuelle se donne libre carrière.

Les nombres 1290 et 1335, dans les visions de Daniel, ont mis en ébullition les cerveaux des interprètes. Henriquet prend, comme point de départ de ses calculs, l'an 552 après Jésus-Christ, où fut renversé le pouvoir des Goths en Italie; toutefois, l'on peut aussi partir de l'an 606, date de l'édit par lequel Phocas reconnut le pontife romain comme chef de l'Église universelle; rien n'empêche, cependant,

qu'on ne parte aussi de l'an 636, où la mosquée d'Omar fut construite sur l'emplacement du temple de Jérusalem. Rien d'étonnant, dès lors, à ce qu'on diffère et à ce qu'on ait toujours différé sur l'époque de la Parousie ; voici quelques dates, que nous relevons au hasard, et qui ont été successivement proposées à la méditation anxieuse des croyants : 365 — 500 — 1260 — 1715 — 1766 — 1785 — 1816 — 1836 — 1844 — 1847 — 1855 — 1865 — 1898 — 1923 — 1971, etc., etc. (1). Chose étrange, les erreurs de calcul ne découragent pas les calculateurs, ni même leurs disciples. C'est ainsi que Mme White justifie, en ces termes, l'erreur d'un nommé William Müller, qui avait annoncé la Parousie pour l'an 1844 : « Dieu voulait éprouver son peuple ; sa main couvrait une faute dans le calcul des périodes prophétiques. Mais on eut la clé du mystère du désappointement : on comprit qu'en 1844, Christ entrait dans le lieu très saint au sanctuaire céleste, pour y accomplir l'œuvre finale d'expiation, préparatoire à sa venue. »

Or, si les chiliastes ne sont pas d'accord sur le *moment* où commencera le Millénium, ils ne le sont pas davantage sur sa *durée*. Il va de soi que l'opinion courante lui assigne — et pour cause — mille ans. Mais ce nombre, malgré tout, est élastique. D'après l'évangile de Nicodème (chap. 19), le Millénium ne comptera pas plus de 500 ans ; d'après Bengel, au contraire, il en comptera 2.000. Il en compterait

(1) Ces quelques chiffres semblent donner tort à F. de Rougemont, quand il écrit : « Il en est de la prophétie comme d'une comète, dont on peut de jour en jour plus aisément calculer la marche, parce que l'on possède un segment de plus en plus considérable de son orbite entière. » — Aussi Des Mousseaux est-il prudent : « L'Antéchrist sera l'homme des fluides ; il apparaîtra *avant l'an 2000* » (*Mœurs et pratiques des démons, ou des esprits visiteurs*, 1865).

davantage encore, d'après Roos, à supposer que la quatrième ère de l'histoire universelle soit équivalente à la troisième; car, d'après notre auteur, l'histoire se divise en quatre périodes : *d'Adam à la sortie d'Égypte — de l'Exode à l'Exil — du début de l'Exil au début du Millénium — du Millénium à la Fin des temps.* Quant à Ébrard, il déclare, franchement, que le chiffre mille a une signification mystique. « Puisque la longue période qui va de l'Ascension à la Parousie couvre seulement, d'après le langage des Écritures, une demi semaine d'années, soit trois ans et demi, que peuvent bien signifier les mille années du Millénium, sinon que la durée du triomphe sera infiniment plus considérable que la durée des combats? C'est, d'ailleurs, après l'établissement du Royaume de Christ sur la terre que commenceront seulement, au sens véritable du mot, les temps de la Nouvelle alliance; la phase actuelle des destinées de l'Église apparaît comme un point imperceptible, en regard du Millénium. Telle est la dignité du Christ : il n'obtient pas des résultats éphémères par des batailles prolongées, mais il conquiert, par de brefs combats, des résultats dont la durée se mesure par éons. »

Ces discussions chronologiques rappellent cette pensée de Pascal : « L'un dit : il y a deux heures; l'autre dit : il n'y a que trois quarts d'heure. Je regarde ma montre et je dis à l'un : vous vous ennuyez! et à l'autre : le temps ne vous dure guère! » On voudrait bien savoir sur quelle montre les millénaires se règlent. Guinness prend bien pour unité de mesure ce qu'il appelle « un cycle messianique, c'est-à-dire l'espace de temps qu'Emmanuel a passé sur terre, » mais c'est là une appréciation individuelle. En définitive, il faut s'en tenir à l'agnosticisme de l'archevêque de Césarée : « Per numerum *millenarium* aut *multum* aut

certe *perfectum* significatum putamus... Mille anni complectuntur totum illud tempus quod interfluit inter Christi incarnationem et Antichristi adventum. Utrum ergo anni illi accipi debeant, ut modo exposuimus, an vero inter decies centenos absolute coerceri, an denique, ut quibusdam placuit, inter angustius spatium concludi, *id soli Deo cognitum opinor* » (1). Dieu seul le sait! c'est bien là notre conclusion; mais alors que subsiste-t-il du Millénium, au sens propre du mot?

Encore, si les chiliastes s'entendaient sur les *élus* qui participeront à la félicité du règne messianique! Pour Justin et Irénée, il s'agit des chrétiens fidèles et des saints de l'Ancien Testament. Pour Poiret (1687), ce sera aussi le lot de certains païens, comme Socrate, mais ils ne « régneront » pas. Pour Bengel et Stilling, la royauté, durant le Millénium, sera réservée aux martyrs de tous les temps et à ceux qui auront supporté la dernière épreuve (Apoc. *20/4*). Pour les Irvingiens, les bienheureux seront... les Irvingiens. On comprend que ces questions s'imposent aux chiliastes puisque l'humanité, selon eux, se divisera en deux classes : les gouvernants et les gouvernés, et que ceux-là seuls gouverneront, qui auront eu part à la « première résurrection. » Et cependant l'accord n'existe même pas, dans le camp millénaire, sur l'authenticité de ce passage! C'est ainsi que l'auteur de l'*Aurore du Millénium*

(1) Nous avons eu le privilège de feuilleter, chez M. le pasteur Krüger, le texte grec du Commentaire d'Andréas, accompagné d'une traduction latine. Nous en reproduisons le titre : « Του εν αγιοις οντος πατρος ημων ΑΝΔΡΕΟΥ αρχιεπισκοπου καισαρειας καππαδοκιας ερμηνεια εις την αποκαλυψιν Ιωαννου, *opus græce nunc primum in lucem prolatum.* » Traduction par Theodorus Peltanus. — Édité par Fridericus Sylburgius, 1596 (1re édition imprimée).

écrit : « Les mots : *mais le reste des morts ne ressuscitera point jusqu'à ce que les mille ans soient accomplis* — sont apocryphes. » Voilà qui est net! Il est vrai que Russel a de fortes raisons pour mettre en doute l'authenticité du passage; car, d'après lui, la terre milléniale sera habitée par tous les êtres humains qui ont jamais existé ici-bas. Des millions d'hommes, en effet, ont péri sans avoir eu l'occasion de connaître Dieu; c'est pourquoi, avant le Jugement dernier, ils ressusciteront tous et recommenceront la vie dans de meilleures conditions. Alors les Sodomites, les Amalécites, détruits par le feu du ciel ou par le glaive des Hébreux, reparaîtront à la lumière du soleil; et les injustices de l'histoire seront réparées. Car chaque individu aura mille ans pour parvenir à son plein développement; néanmoins, « s'il ne fait aucun progrès, durant cent ans, il sera exterminé. » Que si l'on demande à Russel sur quels textes il fonde ces hypothèses, il répond : « Si plusieurs des prophéties semblent s'appliquer à Israël seul, il faut se rappeler qu'Israël était un peuple typique; dès lors les promesses qui s'adressent à lui, s'appliquent à tout le monde » (p. 114). Qui aurait cru que le chiliasme abandonnerait les principes exégétiques sans lesquels toute la doctrine millénaire s'écroule? Qui aurait cru qu'il ferait bon marché de l'interprétation littérale? Que d'incohérences dans le système!

Incapables de s'entendre sur les participants au règne du Christ, les chiliastes ne s'accordent pas non plus sur le *lieu* où s'exercera la royauté du Seigneur. Sera-ce exclusivement sur la terre? Alors il faut un centre visible à ce royaume : ce sera Pepuza pour les Montanistes, la cité du Lac Salé pour les Mormons; d'autres villes encore, selon les sectes et selon les époques; toutefois, c'est Jérusalem qui emporte

la pluralité des suffrages. Mais quel pays contiendrait jamais tous les ressuscités? La Terre elle-même y suffirait-elle? Russel, qui admet un retour à la vie de tous les hommes, (et non pas seulement des élus) sur notre globe, estime que notre planète aura de la place pour tous ses fils. Il a calculé l'espace occupé par un homme debout; et partant de là, il a conclu que la population actuelle de la Terre (un billion quatre cent millions de personnes) « pourrait se tenir sur une aire bien plus petite que celle de Londres ou de Philadelphie. » L'Irlande, paraît-il, suffirait à contenir un nombre d'humains quatre fois égal à celui des hommes qui ont jamais vécu ici-bas.

Quoi qu'il faille penser de ces chiffres, ils perdent quelque peu de leur valeur, si l'on affirme, avec d'autres millénaires, que les élus, pendant le règne du Christ, n'habiteront pas ici-bas. Pelon nous avertit, en effet, que la cité sainte flottera en l'air; car, d'après l'Apocalypse « la cité descend du ciel; mais où s'arrête-t-elle? L'apôtre ne le dit pas. » Gosse, dans son livre sur « la cité suspendue, » développe avec prédilection cette hypothèse d'une cité aérienne. « La suspension dans notre atmosphère ou dans sa proximité, d'une masse cubique, laquelle mesurera 1.500 milles de côté, qui sera dépourvue de mouvement rotatoire, qui sera composée de matériaux tels que l'or et les perles (1), et qui sera habitée, corporellement, par des millions de créatures humaines, paraît un phénomène bien propre à déplacer le centre de gravité de la Terre et à modifier ses relations avec le Soleil. Eh bien! je n'ose pas affirmer que ces perturbations se produiront... Le centre de cette cité sera au-dessus

(1) Les fondations seront des pierres précieuses dont chacune comptera 90 milles d'épaisseur.

de Jérusalem; elle s'étendra vers le nord jusqu'au Pont-Euxin; vers le sud, jusqu'à la Nubie et au milieu de l'Arabie; vers l'est, jusqu'à la Caspienne et au golfe Persique; vers l'ouest, jusqu'à la Grèce et au Sahara. Londres, qui couvre 100 milles carrés, loge 4 millions d'habitants; donc, la cité suspendue, même si elle n'était qu'une surface plane, logerait 36 billions d'habitants, à raison d'une superficie de 900.000 milles carrés. Mais la cité en question formera un cube! Qu'on juge si les rachetés manqueront d'espace pour se mouvoir! »

Tous les millénaires ne se représentent pas ainsi le séjour des saints durant le Millénium. Beaucoup d'auteurs se bornent à affirmer que les élus seront dans le ciel, et règneront de là sur la terre. « Christ, écrit Auberlen, après avoir rassemblé son Église, rentre dans les cieux avec son Épouse; et c'est de là que les saints gouvernent le monde. » Guers écrit, de son côté : « Les saints règneront avec Christ dans la sphère inférieure du royaume, sans en abandonner la sphère supérieure. Il en sera d'eux, à certains égards, comme des Anges, lesquels visitent journellement cette terre, où ils accomplissent le beau ministère dont parle l'apôtre (Hébreux *1*), et cependant leur demeure est dans le ciel. » Kratzenstein emploie une autre comparaison : « Les Rois-Sacrificateurs apparaîtront, ici et là, comme Christ apparaissait après sa résurrection. Leur suzeraineté s'exercera sur des contrées, des villes, des villages, des familles. » De Rougemont entre dans plus de détails : « Pendant leur règne, les saints glorifiés feront sur la terre de courtes apparitions, pour arrêter dans sa voie de perdition un pécheur, pour rappeler toute une ville à l'observation de la loi divine, pour frapper de fléaux physiques une contrée entière. »

C'est dire que la souffrance n'aura pas disparu de la terre, ni le péché; et ceci nous amène à examiner les théories chiliastes sur la *félicité* de l'ère milléniale. A première vue, c'est un bonheur sans nuages. C'est l'époque chantée par Lactance, où chacun vivra très longtemps et aura beaucoup d'enfants. « Tum qui erunt in corporibus vivi, non morientur : sed per eosdem mille annos infinitam multitudinem generabunt; et erit soboles eorum sancta, et Deo cara » (*Divinarum Institutionum,* liber VII. — De vita beata, cap. 24). Et la joie universelle atteindra son apogée en Israël; car, pendant le Millénium, si « l'Église ressuscitée ou transmuée doit primer Israël remis en possession de sa prééminence nationale, Israël, à son tour, primera les nations des sauvés » (Guers). Durant le Millénium, la royauté céleste de l'Église aura un parallèle dans la royauté terrestre des Juifs; c'est l'heure où « Jésus-Christ règnera par les Juifs sur la terre entière. Ils seront ses missionnaires (1). La première Église avait commencé par douze individus, et elle n'a sauvé que des individus; le royaume millénaire, à sa fondation, compte une grande nation d'apôtres qui convertira des nations » (De Rougemont). Auberlen écrit, avec plus de concision : « La chrétienté apostate a été annihilée; la chrétienté glorifiée est dans les cieux; il ne reste ici-bas que les Juifs et les païens, comme au temps de la Pentecôte. »

Toutefois, si le Millénium doit être l'ère de la mission universelle, on se demande comment Auberlen peut ajouter : « Aujourd'hui, c'est le temps de la prédication; alors, ce sera le temps de la liturgie. Les lois de Moïse, tant

(1) « Dieu n'a pas encore *essayé* la conversion du monde » (*Aurore du Mill.* p. 97).

cérémonielles que morales, déploieront ce qu'elles contenaient. » Qu'est-ce que la *Mission* sans la *prédication*? N'importe : on offrira de nouveau des sacrifices ; et le sang des frêles agneaux, arrachés, malgré les bêlements des brebis, à leurs mères impuissantes, rougira quotidiennement les mains des Saints, sans troubler leur béatitude. « Ces sacrifices, écrit Roberts (*Christendom astray*, p. 194) n'auront plus une valeur typique, mais bien rétrospective et commémorative. »

En définitive, et malgré les cris des bêtes égorgées, le Millénium constituera pour notre Terre une ère paisible de lumière grandissante. Pour tout dire en un mot, elle jouira de la présence du Seigneur. Seulement, les chiliastes ne s'entendent guère sur les caractères de cette présence. Pour Poiret, Jésus devra se montrer, matériellement, comme aux jours de son ministère ; pour Peterson, il apparaîtra et disparaîtra, comme aux jours qui précédèrent l'Ascension ; pour Oetinger, il sera visible en la personne d'un représentant davidique à Sion ; pour Burnet, il siègera sur un trône descendu du ciel, et d'où resplendira la lumière de son corps glorifié, « perpétuelle Schechinah ou Majesté resplendissante, par laquelle cet auguste roi deviendra une divinité visible. » Russel nous dit, en termes bien vagues : « La présence (parousie) du Fils de l'homme aura lieu durant les mille ans entiers ; il éclairera durant tout le jour millénaire, ainsi que l'éclair (symbole de l'Évangile) a brillé depuis l'Orient jusqu'à l'Occident » (p. 93). Enfin, Rothe insiste sur le caractère spirituel de la présence du Sauveur.

Quoi qu'il en soit, la grande réalité demeure, pour tous les chiliastes : Satan sera lié, et Christ règnera. D'où l'on pourrait conclure que le Paradis sera reconquis ; et davan-

tage encore! car, en Éden, Satan errait librement. Aussi, n'est-ce pas sans une certaine surprise que nous recueillons, ici et là, chez des théologiens très divers, certains aveux inquiétants et significatifs. « Quand les élus, s'écrie Eldin, réaliseront ici-bas les ordres de l'Ancien des jours, nous marcherons sur les nations, et nous les gouvernerons avec un sceptre de fer. Comment cela pourrait-il être, si la masse des hommes devait se convertir dans le sens spirituel du mot? » Et si l'on s'étonne de ces conclusions, qui semblent contraires aux déclarations des millénaires sur le rôle missionnaire des Juifs, Eldin émet cet aphorisme sévère : « La masse n'est pas organisée pour saisir les vérités du Royaume de Dieu. Elle ne dirigera jamais, mais elle sera toujours dirigée, soit par la Bête, soit par les élus » *(Avenir éternel du grand œuvre humain,* p. 364). Russell, à son tour, insiste sur l'esclavage des peuples : « Plusieurs croient que, lorsque le Royaume millénaire du Christ sera inauguré, tout le monde sera content de son règne. Mais ses règlements seront bien plus précis que ceux d'un gouvernement antérieur quelconque, et la liberté du peuple sera limitée à un degré qui froissera vraiment plusieurs de ceux qui demandent actuellement, à grands cris, une augmentation d'indépendance. La liberté de tromper, de calomnier, de léser les faibles, sera entièrement retranchée. La liberté d'abuser de soi-même et des autres dans le manger et le boire, ou de corrompre les bonnes mœurs, sera refusée totalement à tous. Plusieurs se sentiront rebelles envers ce gouvernement; nombreux et rudes seront les coups que l'égoïsme recevra sous ce règne. »

On comprend, dès lors, les restrictions loyales que Guers croyait devoir apporter à la félicité du genre humain pen-

dant le Millénium : « Sans doute, notre pauvre terre sera alors changée en un vrai Carmel ; mais l'âme humaine sera toujours sujette à pécher, le corps sera toujours voué à la mort, la chair continuera de lutter contre l'Esprit » (*Israël aux derniers jours,* p. 391). On comprend, de même, les prudents aveux de Henriquet : « Pendant le Millénium, les tentations des hommes ne leur viendront pas de l'Esprit des ténèbres, puisqu'il sera enchaîné ; mais ils pourront être séduits par les attraits du monde visible, et par les convoitises de leur propre cœur » (p. 253). En d'autres termes, on peut appliquer au Millénium la parole amère de l'Ecclésiaste : « Ce qui a été, c'est ce qui sera, et ce qui s'est fait, c'est ce qui se fera. » La souffrance et le péché subsisteront sous le règne des saints. Après une ère d'indicibles douleurs pour l'humanité réfractaire à l'apostolat des Juifs, le Millénium se terminera par une crise épouvantable où le Prince de la paix, armé jusqu'aux dents, poussera son coursier dans le sang, comme certain calife de lugubre mémoire, et jouera le rôle d'un « maréchal de Jéhovah » (*Aurore du Millénium*). Peut-on rien rêver de plus tragique? Newton en convient, et il avoue que le bonheur des saints, eux-mêmes, sera obscurci par ces sinistres prévisions : « Le Millénium doit nous enseigner le caractère irrémédiable de la malice du cœur de l'homme. Aucune époque n'aura manifesté une méchanceté comparable à celle qui se développera à la fin du siècle millénial. — Il y a presque plus de détails sur le temps de tristesse qui suit la période milléniale, que sur le Millénium même. Satan lui-même est le chef immédiat de la grande apostasie finale ; cet événement termine l'histoire de notre Terre ruinée, et les saints du Millénium, pour tout ce qui regarde ce globe, n'auront pas d'autre perspective. Les montagnes et les vallées pourront se

réjouir, mais une pensée de tristesse obscurcira cette magnifique scène, car les mêmes lieux seront encore foulés par les méchants. »

Quel cauchemar! et combien l'on est heureux d'y échapper par ce dilemme : ou bien, il faut en effet identifier l'ère milléniale avec l'enfer de Dante, et alors il n'y a plus de Millénium; ou bien, il faut identifier l'ère milléniale avec l'âge d'or, et alors, après les efforts combinés et séculaires d'Israël, de l'Église, et du Seigneur lui-même en faveur du genre humain, la rébellion finale de cette race transformée est un non-sens au point de vue rationnel, et une impossibilité morale. N'y a-t-il pas, en effet, quelque chose de choquant pour la raison et la conscience dans une affirmation de ce genre : « Jésus-Christ monte sur le trône invisible et céleste de David; la race d'Abraham se convertit tout entière; blancs, mongols et nègres, tous les peuples obéissent au Seigneur. Mais après mille ans, l'humanité se révolte » (De Rougemont). Ne dirait-on pas que l'auteur accumule à plaisir les contradictions? Du reste, elles valent mieux que certains essais d'explication, dont voici un échantillon : « La faveur de Dieu sur Israël devient, probablement, un des prétextes de la révolte des nations. Alors le Seigneur laisse à Satan la liberté de cribler les nations. » Et Rossier ajoute, en guise de confirmation : « Les quatre premiers versets du Psaume 47 indiquent clairement le Millénium. Or, au v. 6, il est écrit : *Dieu monte!* Ce passage prouve que le Seigneur quittera la terre. » Nous préférons encore le simple recours à Satan, bien qu'il ne suffise pas de mentionner sa libération pour justifier l'échec lamentable du règne des saints. Car Satan n'était-il pas « délié » au temps de Jésus? Et cependant, celui-ci disait : « Le prince de ce monde vient, mais il n'a rien en moi. » Voilà le simple bouclier

qui devrait protéger l'humanité des derniers jours. Mais affirmer que les séductions de l'esprit infernal trouveront un point d'attache dans des hommes « qui se seront eux-mêmes rendus diaboliques, » ce n'est pas résoudre le problème, c'est l'aggraver.

On est vraiment stupéfait de constater à quel point certains millénaires font bon marché de la psychologie et de l'histoire. Si l'on veut savoir jusqu'où peut mener l'affirmation absolue que le Royaume de Dieu n'est actuellement présent à aucun degré, mais qu'il existera seulement à la fin des âges et sous la forme politique d'un état juif, il faut étudier le curieux ouvrage de Roberts, intitulé : *La chrétienté dévoyée* (1). L'auteur commence par déclarer que la Bible n'est pas plus responsable du christianisme que du mormonisme ; car l'Église, dans son ensemble, affirme que la mort n'est pas un anéantissement, tandis que la Bible enseigne, précisément, le contraire. D'après l'Écriture sainte, il n'y a ni ciel, ni enfer. Mais où est l'homme après cette vie? Nulle part; la disparition est totale. Et les chrétiens en ont, malgré tout, l'intuition, puisqu'ils continuent à pleurer sur ceux d'entre eux qui disparaissent. « C'est que la force d'un instinct naturel ne peut être comprimée par une fiction théologique. » L'auteur, alors, accumule contre la survivance tous les arguments du matérialisme vulgaire ; il les corrobore par les données de la psychologie hébraïque et par des passages comme celui-ci : « *L'âme* qui péchera sera celle qui mourra ; »

(1) *Christendom astray, or popular theology (both in faith and practice) shown to be unscriptural* (Birmingham, 1896). — Cet ouvrage expose les principes dogmatiques et ecclésiastiques des « Christadelphiens, » secte nouvelle, et que nous avons appris à connaître par l'un de ses adeptes fervents.

enfin, il s'écrie avec l'accent du triomphe : « Savoir que le ciel n'est jamais promis une seule fois aux croyants, dans toute l'Écriture, savoir qu'on n'y trouve pas une seule déclaration en faveur d'une survivance de l'âme, c'est quelque chose ! » Assurément ; c'est même trop ; et il est difficile de lire sans indignation les conséquences que l'auteur tire de ses prémisses.

1° Dieu poursuit, ici-bas, la constitution d'une famille tirée du milieu des hommes ; la Rédemption n'a pas d'autre but. « Les vastes populations qui couvrent la terre sont de purs accessoires, dans le plan de l'Éternel. Elles apparaissent et elles disparaissent ; elles viennent du néant et elles y retournent ; c'est de la chair. » 2° Donc « les conditions du salut excluent de sa participation la majorité du genre humain. » Car la mort plonge tous les hommes dans le néant ; et ceux-là seuls ressusciteront, qui se seront volontairement soumis à la prédication du Royaume de Dieu. Par conséquent, la vie éternelle sera refusée à tous ceux qui ont rejeté la Parole ; ensuite, à tous ceux qui ne l'ont pas entendue (les païens) ; enfin, à tous ceux qui l'ont entendue sans la comprendre (idiots et petits enfants). 3° Parmi ceux-là même qui auront, délibérément, voué fidélité à Jésus-Christ, certaines distinctions nécessaires s'imposent ; car le salut est lié à une doctrine définie. « Qu'est-ce que la foi ? L'assentiment de l'esprit à des points particuliers d'information. » Donc, nul ne sera sauvé sans avoir demandé le baptême ; ce qui ne signifie pas que tous les Baptistes seront sauvés, car leur doctrine du baptême n'est pas conforme à la doctrine du Royaume de Dieu. « Fût-elle répétée mille fois, leur immersion est inutile, à cause de l'ignorance qui l'accompagne ; et s'ils arrivent jamais à la vraie interprétation de la Bible, ils seront obligés

de descendre à nouveau dans l'eau. » 4° Les participants à la résurrection, si peu nombreux qu'ils soient, devront cependant être triés par un jugement; mais ceux qui sortiront vainqueurs de l'épreuve, accompagneront Jésus dans ses batailles et couvriront notre globe de cadavres pour apprendre aux hommes à vivre. « Le Fils de David enverra jusqu'aux extrémités du monde les décrets émanés d'un absolutisme omnipotent; il organisera un système de culte auquel chacun sera tenu de se conformer, sous peine de mort. Les saints s'associeront au Seigneur Jésus pour détruire les institutions politiques, ecclésiastiques et sociales dont l'ensemble constitue le « présent monde mauvais. » Pour une pareille œuvre de dévastation, le sentimentalisme religieux de notre époque serait bien insuffisant. Que d'existences tranchées! Quelles vastes désolations! Quels sanglants ravages opérés par Jésus et ses saints! » — Pour notre auteur, il est vrai, le Millénium se terminera sans crise; et sa théorie, sur ce point particulier, est en désaccord avec le chiliasme classique; mais on comprendra sans peine que nous appliquions au système de Roberts, comme aux autres hypothèses millénaires, nos observations précédentes sur le sinistre caractère d'un âge d'or tout pénétré de senteurs cadavériques.

II. — Nous en avons dit assez sur quelques-unes des contradictions internes qui semblent déchirer le Millénarisme. Ce qui est plus grave encore, c'est que la doctrine nous paraît contraire à la lettre biblique, et surtout à l'esprit des Écritures. La théorie chiliaste est fondée sur les dix premiers versets du chapitre *20* de l'Apocalypse; or, nous ne partageons point l'avis d'un exégète millénaire qui écrit : « Exempt d'allégorie et dégagé de figures

prophétiques, ce chapitre me paraît être le plus clair et le plus simple de tous les récits contenus dans l'Apocalypse » (Mede). Nous estimons que le livre de la *révélation* est un obélisque imposant, dont les inscriptions mystérieuses n'ont pas encore trouvé leur Champollion; le chapitre *20,* en particulier, défie la sagacité des interprètes par son caractère nettement hiéroglyphique : d'abord, par le vague de ses expressions ou de ses images; ensuite, par la difficulté d'accorder les données incertaines qui semblent en ressortir, avec les données très certaines qui ressortent très nettement de l'ensemble des Écritures. Aussi est-il bien superflu de surcharger ce tableau fuyant d'enjolivements imaginaires. Nous avons beau lire et relire ces dix versets, nous y trouvons uniquement le récit d'une vision qui consiste en quatre points, sans plus : 1° *Enchaînement de Satan.* 2° *Apparition de trônes.* 3° *Règne des martyrs.* 4° *Libération de Satan,* qui séduit les nations. Si quelqu'un voulait ajouter à cette liste un cinquième point, qui consisterait dans une seconde résurrection, nous répondrions que le passage visé ne raconte pas un fait concomitant aux premiers et que le voyant ait sous les yeux, mais un événement dont le prophète affirme, au contraire, qu'il n'a pas eu lieu à ce moment-là : « Le reste des morts ne reprit pas la vie, jusqu'à ce que les mille ans fussent accomplis. » Ce *reste des morts* est, probablement, celui qui est mentionné au dernier verset du chapitre précédent; mais la formule de Jean nous laisse ignorer à quel moment ces morts furent rendus à la vie. Prennent-ils part à la révolte finale du v. 9? Alors la résurrection générale du v. 13, constituerait une troisième résurrection! Ou bien participent-ils seulement à cette résurrection dernière? Dans ce cas, on voit combien il serait arbitraire

d'ajouter cet événement au récit des phases du Millénium.

Nous nous demandons, même, jusqu'à quel point nous avons le droit d'enfermer les quatre affirmations énumérées, dans le cadre du Millénium; car celui-ci, à proprement parler, commence après l'enchaînement de Satan et se termine avec sa libération. La description apocalyptique de l'ère milléniale se réduit donc, en définitive, à la vision des trônes et à celle du règne des saints. C'est peu de chose. D'autant plus, que le texte n'établit aucune liaison entre ces deux descriptions; qu'on en juge par une traduction littérale : « *Et je vis des trônes, et ils s'assirent dessus; et le jugement leur fut donné. (Je vis) aussi les âmes de ceux qui avaient été décapités à cause du témoignage de Jésus; et ils vécurent et régnèrent avec le Christ, les mille ans.* » Quels sont les gens qui s'assirent sur les trônes? Pas de réponse. Y avait-il un trône pour le Christ? Pas de réponse (1). Où étaient ces trônes? Pas de réponse. Où les âmes des décapités régnèrent-elles avec le Christ? Pas de réponse. Et voilà tout ce que nous savons sur le Millénium d'après la Bible; elle ne contient pas une syllabe de plus sur le sujet.

Pour nous, cette simple constatation nous suffit; et sans consentir à entrer dans d'interminables discussions exégétiques (2), nous nous bornons à remarquer que les scènes

(1) « Des trônes sont apparus, et l'on ne nous dit pas qu'il y en ait un réservé pour le Christ; ce silence est d'autant plus remarquable, que dans la vision précédente le Verbe de Dieu est apparu, monté sur un cheval blanc, et un glaive sortait de sa bouche pour frapper les nations; puis, dans la vision suivante, un trône est dressé, celui du Juge » (Matter : *Dogmatique*, II, 407).

(2) Nous renvoyons, sur ce sujet, aux intéressantes dissertations de Jurieu (op. cit.) et de Vivien (*L'Apocalypse expliquée par l'Écriture*). La première *pour*, et la seconde *contre* le Millénium.

ici esquissées semblent flotter, au fond des cieux, comme des fresques évanouissantes. « Et je vis le ciel ouvert ! » Telle est la préface du voyant à sa description estompée du Millénium (*19*/11). Et il continue en ces termes : « Et je vis un ange qui se tenait dans le soleil... Et je vis la bête... Et je vis un ange qui descendait du ciel... Et je vis des trônes... Et je vis un grand trône blanc et celui qui est assis dessus... Et je vis la ville sainte qui descendait du ciel. » C'est alors seulement, c'est à ce moment précis de la vision, que le règne de Dieu s'établit sur la terre, après le jugement dernier. On voit à quel point les chiliastes violentent les textes, quand ils introduisent par force dans les dix versets examinés : 1° le retour de Christ; 2° le règne des saints sur la terre; 3° le rétablissement politique d'Israël; 4° l'accomplissement littéral de toutes les félicités annoncées par les prophètes au sein d'un monde renouvelé.

D'ailleurs, Jésus et les apôtres n'ont jamais parlé du Millénium (1); le discours eschatologique n'en porte pas la trace; et il n'est pas question du chiliasme dans les textes si souvent cités par les millénaires : Matt. *19*/28 — *23*/37 à 39 — *26*/29; Actes *3*/19-21. De plus, le Nouveau Testament unit partout, d'une part la destruction de l'An-

(1) Auberlen essaye d'écarter cette objection en distinguant le genre *prophétique* et le genre *apocalyptique:* dans le champ de vision du prophète, les divers plans de l'histoire semblent agglomérés; et c'est l'apocalypse (Daniel et Jean) qui opère les distinctions nécessaires. Ainsi, les quatre empires de Daniel développent, en détail, l'idée générale de la puissance hostile au règne de Dieu, pouvoir que les prophètes personnifiaient dans Ninive et Babylone. Si tel est le rôle des Apocalypses canoniques, il est aussi étrange, ajoute Auberlen, de chercher le Millénium dans l'Évangile, que d'y chercher la théorie paulinienne de la justification par la foi.

téchrist et la Parousie (*1* Cor. *15*/24; *2* Thess. *2*/8), d'autre part la résurrection générale et le Jugement dernier (Luc *14*/14; Jean *5*/25-29; Hébr. *6*/2). Enfin, certains passages du Nouveau Testament excluent, positivement, le Millénium; nous y trouvons, en effet, l'affirmation que l'avenir du monde comporte seulement deux phases : le *siècle présent* et le *siècle à venir,* sans que jamais l'idée d'un siècle intermédiaire apparaisse, où que ce soit, dans les textes sacrés. Au moment de l'Ascension, par exemple, quand les apôtres demandent au Maître à quel moment il rétablira le Royaume d'Israël, la réponse du Seigneur exclut l'hypothèse millénaire. Car le règne de mille ans devrait être inauguré par la Parousie; or, Jésus répond à ses disciples : La tâche actuelle, c'est l'évangélisation; vous me servirez de témoins jusqu'aux extrémités de la terre, autrement dit, jusqu'à la fin du monde. On se rappelle, en effet, la déclaration du discours eschatologique : « Cette bonne nouvelle du Royaume sera prêchée dans le monde entier, pour servir de témoignage à toutes les nations. Alors viendra la fin. » Si le Royaume était le Millénium, Jésus annoncerait que ses disciples, d'âge en âge, prophétiseront l'avénement du Millénium, et que le résultat imprévu de cet apostolat séculaire ce sera... *la fin,* c'est-à-dire : pas de Millénium! L'âge *millénaire,* en effet, serait essentiellement, et par définition, transitoire! — L'hypothèse chiliaste est éliminée, également, par les paraboles où le Seigneur place à la fin du monde la séparation de l'ivraie et du bon grain, ou le triage des poissons (Matt. *13*). Là encore, l'avenir comprend deux ères seulement, et l'on ne sait où loger l'ère milléniale, avec son assemblée des saints, et ses épurations morales anticipées. Nous n'ignorons pas, certes, qu'on essaye

de repousser pareille critique en avançant que la formule ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος ne signifie point « la fin du monde. » Mais ces explications vont se briser contre la simultanéité du Jugement suprême et des triages mentionnés dans la parabole.

Il est vrai que l'on pourrait statuer deux Jugements (1), après avoir statué deux Fins du monde. Quoi de plus naturel, quand on ne recule pas devant deux Antéchrists, deux Parousies, deux Résurrections et même trois (Blakstone), voire aussi deux Dieux, l'un qui s'est fait connaître aux hommes par la Révélation progressive dont la Bible est le document, et l'autre qui jugera les pécheurs d'après une seconde Bible! Roberts estime, en effet, que le Jugement qui clora le Millénium sera rendu d'après d'autres « livres » que le « Livre; » dès lors, cela revient à dire que les derniers hommes auront une autre idée de la volonté de Dieu, cela revient à dédoubler l'Éternel. Pareille conception est une atteinte à l'esprit même de la Révélation. Et c'est ici que se place une juste observation de Bovon : « Durant le Millénium, tandis que l'Église jouit de la gloire dans le ciel, Israël et les nations sont l'héritage de Dieu sur la terre. Autrement dit, il y aura deux peuples de rachetés soumis à des règles religieuses opposées. Le culte de l'Église est l'adoration en esprit de l'Évangile; celui des saints de la période millénaire comprendra l'offrande

(1) Henriquet dresse un vaste tableau synoptique des deux Jugements; l'un, qu'il intitule : *Jugement antémillénial ou de la terre habitable*, tandis que l'autre est le *Jugement postmillénial ou des morts*. Il s'efforce de les distinguer en ce qui regarde l'époque, le lieu, les personnages, les bases du Jugement, les conséquences du Jugement. En ce qui regarde les conséquences, par exemple, la première colonne porte, pour les impies : « Punition éternelle » — et la colonne opposée : « La seconde mort! »

d'holocaustes et de parfums. Même la loi morale sera différente de part et d'autre. Une des portions capitales de l'Écriture, fait remarquer Bettex, est le livre des Psaumes. Or, nombre de ces cantiques expriment des pensées de vengeance condamnées par l'Évangile, mais ces sentiments-là, nous dit-on, fleuriront de nouveau lors de la victoire du Messie; car cette antique poésie, avec ses espérances ardentes, les « gémissements, les prières que les blasphèmes et les persécutions des méchants arrachent aux fidèles, les chants de triomphe que leur inspirent le retour de leur roi et la destruction de ses ennemis, tout cela forme comme une histoire prophétique des temps de la fin. » Ce système détruit le caractère universel et définitif de l'Évangile (1). Jusqu'à la consommation des siècles, il y aura donc deux fractions du peuple de Dieu, ayant chacune sa loi avec ses principes de religion et de morale! Aux uns, Christ recommande de dire : Pardonne-nous nos offenses, comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés. — Aux autres, Dieu permet ou plutôt il enjoint — car, d'après ce système, toute déclaration de l'Écriture est un ordre — de déclarer que le juste se réjouira à la vue de la vengeance, qu'il baignera ses pieds dans le sang des méchants (Psaume *68*). Ces deux religions et ces deux morales persisteront jusqu'au seuil des demeures éternel-

(1) Dorner *(Glaubenslehre)* fait observer, avec raison, que la puissance rédemptrice de l'Évangile est systématiquement rabaissée par le chiliasme. Celui-ci affirme que l'Église ne pourra pas remplir sa tâche ici-bas, sans une Pentecôte nouvelle: il y a là une tendance qui risque de paralyser le zèle missionnaire: en tout cas, il y a là une source de défiance à l'égard de toute organisation ecclésiastique, un encouragement à concentrer l'activité chrétienne, par principe, sur les individus isolés.

les (1)! L'exposé d'un tel système n'est-il pas la meilleure critique qu'on en puisse formuler? C'est reporter en Dieu le dualisme historique de l'alliance légale et de la révélation de Jésus-Christ (*Dogmatique,* II, 504). — « Jusqu'au seuil des demeures éternelles, » écrit Bovon. Mais Roberts prolonge les dualismes à travers l'éternité : « De même que le Christ restera toujours la tête de son peuple, de même les saints qui auront gouverné pendant le Millénium jouiront à jamais d'une suprématie glorieuse, à l'égard des multitudes rachetées qui auront reçu la vie éternelle par le moyen des saints » (p. 172). De pareilles aberrations justifient amplement la célèbre formule de la Confession d'Augsbourg : « Damnant et alios, qui nunc spargunt judaïcas opiniones, quod ante resurrectionem mortuorum pii regnum mundi occupaturi sint, ubique oppressis impiis » (Art. 17).

On le voit, les raisons ne nous manquent pas pour écarter l'hypothèse millénaire; nous avons montré les contradictions internes du système, nous avons insisté sur

(1) Cf. Vinet : *Études évangéliques, Jésus invisible.* L'auteur se demande ce que pourra bien être la vie religieuse, ici-bas, pendant le règne visible de Christ. « Une fois, du moins, Jésus-Christ a souffert ; et que peuvent avoir à souffrir ceux qui l'environnent? Un seul de ses regards les couronne de gloire ; avoir été remarqué par lui, avoir reçu de sa part un ordre, une question, un signe seulement, c'est assez pour être, aux yeux du reste des humains, quelque chose de plus qu'un roi ; la fidélité, toujours récompensée, toujours sûre d'être applaudie, ne coûte plus rien ; l'idée et jusqu'au nom de la désobéissance ayant disparu de tous les esprits, il n'y a plus, de la part des amis de Jésus, ni difficulté à surmonter, ni lutte à soutenir; ce n'est plus à travers le feu qu'on est sauvé, ni par beaucoup d'afflictions qu'on arrive à la gloire. La victime n'est plus salée de feu; ou plutôt, il n'y a plus de victime, la religion n'est plus un sacrifice; la bénédiction de la voie étroite, et le royaume céleste ravi par les violents, ne sont désormais que de vains mots. »

son incompatibilité avec les textes. Au point de vue de la présente étude, l'argument décisif restera pour nous l'impossibilité d'admettre une double Parousie, l'une au début, l'autre à la fin du Millénium. Jamais le chiliasme n'a pu démontrer semblable thèse par l'Écriture (1). Rinck affirme bien qu'il est question de la première dans Matt. *24* et *25*/1 à 30, et de la deuxième dans *25*/31 à 46; mais cette affirmation ne remplace pas une démonstration (*Vom Zustand nach dem Tode*, p. 237). Et d'ailleurs, mentionner deux venues du Seigneur, c'est une contradiction dans les termes, car si le Christ, une fois retourné sur la terre, y règne personnellement durant le Millénium, comment parle-t-on d'un retour du Seigneur, après mille ans, aux lieux qu'il n'aura pas quittés? Que si l'on admet, avec Auberlen, que le Christ retourne au ciel après en être descendu pour inaugurer le Millénium, loin de simplifier l'hypothèse des deux Parousies, on la complique d'une hypothèse nouvelle également injustifiable par les textes. Enfin si, avec Martensen, on réserve la Parousie personnelle pour la fin du Millénium, tandis que la première, purement spirituelle, se manifesterait par l'hégémonie du christianisme ici-bas, on conserve le mot sans conserver la chose; tout chiliaste conséquent refuserait de reconnaître deux

(1) Si nous comprenons certains systèmes, il faudrait parler d'une triple Parousie. On s'est demandé, en effet, si l'*avénement* de Christ et la *venue* de Christ ne désignaient pas deux époques distinctes, séparées par le règne de l'Antéchrist. L'avénement de Christ serait la délivrance de l'Église, qui disparaîtrait silencieusement du monde; le jour de Christ serait le jugement du monde et de l'Antéchrist. Stockmayer réfute ce système (p. 22 à 39). Mais si un partisan de ce point de vue tenait au Millénium, où le placerait-il, sinon après la destruction de l'Antéchrist? Et comment se termine le Millénium, sinon par la Parousie? Il faudrait donc distinguer l'avénement, la venue et la Parousie.

Parousies parallèles, d'une part dans l'apparition glorieuse du Juge entouré de ses anges, et d'autre part dans l'extension intensive de l'influence évangélique sur la terre.

En définitive, nous rejetons le chiliasme (1).

---

(1) Citons seulement pour mémoire l'hypothèse de Hengstenberg, lequel voit le Millénium dans le passé! C'est une erreur qu'il faudrait abandonner au romanisme. « Comme Jésus-Christ, écrit De Rougemont, n'est point encore descendu des cieux, pour entrer dans son règne, l'Église romaine, qui règne au lieu de témoigner, règne sans les apôtres et sans Dieu. Cette vérité, entrevue par Jurieu, excitait la colère de Bossuet. Il voulait n'y voir qu'*un reste d'opinions judaïques, que la lumière de l'Église a entièrement dissipées depuis 1.300 ans.* » Aussi, l'eschatologie de Hengstenberg donne à penser aux exégètes; car lequel d'entre eux formulera, plus nettement que lui, les principes d'une saine interprétation scripturaire? « Avant tout, mon but est de conserver une bonne conscience à l'égard des textes; je ne veux pas, au fond de mon cœur, souhaiter la disparition de tel ou tel passage; je ne veux faire violence à aucun mot, mon attitude sera celle du naturaliste qui étudie, sans se lasser, au microscope, et rapporte, fidèlement, les résultats de son examen. »

CHAPITRE SEIZIÈME

LA PAROUSIE (LES PROBLÈMES)

C. — LA FIN DES TEMPS

Quelqu'un nous demandera, pourquoi, rejetant le Millénium, nous conservons la doctrine du rétablissement d'Israël. Au point de vue de la présente étude, la réponse est fort simple : c'est parce que le chiliasme évide la notion de la Parousie, tandis que l'accomplissement des prophéties relatives aux Juifs donne seul sa véritable valeur à la Parousie scripturaire.

La doctrine millénaire est un système bâtard, qui emprunte au « siècle présent » et au « siècle à venir » les éléments nécessaires à la fabrication d'un siècle intermédiaire. Dans le domaine des idées, c'est une espèce de Centaure, un être mi-partie cheval, mi-partie homme ; en d'autres termes, c'est un état social mi-partie terrestre et mi-partie céleste, qui juxtapose, artificiellement, les traits de l'économie actuelle et les traits de l'économie future. Et les chiliastes, par la force des choses, en viennent à déprécier, au profit du Millénium, et l'*Église* qui le précède, et le *Royaume de Dieu* qui le suit. L'Église tout d'abord : parce qu'elle s'use vainement à convertir le monde, et à

poursuivre un but qui sera miraculeusement atteint pendant l'âge millénaire. Ensuite le Royaume de Dieu : car si la résurrection, la glorification, la visible habitation du Seigneur parmi les siens, sont des faits qui appartiennent déjà au Millénium, que reste-t-il pour l'époque du Royaume proprement dit? Celui-ci demeure un cadre vide. A ces intéressantes observations de Kliefoth, ajoutons, une fois de plus, que l'espérance chrétienne fondamentale, la lumimineuse espérance de la Parousie, vacille et perd son éclat, lorsqu'elle se partage entre deux Parousies distinctes ; on peut même affirmer qu'elle change d'objet, car c'est le règne des saints, et non plus le Royaume de Dieu, qui devient la substance de son attente immédiate.

Le rétablissement d'Israël, loin de diminuer le rôle de l'Église, constituera, pour celle-ci, la plus forte preuve de sa vitalité ; loin d'affaiblir les contours de l'espérance chrétienne, la rencontre du peuple messianique et du Messie tournera les regards du monde entier vers celui qui doit revenir sur les nuées ; enfin, l'organisation sociale et religieuse des peuples, telle qu'elle se manifestera après la conversion des Juifs, ne constituera point, comme le Millénium, une réalisation anticipée du Royaume de Dieu, mais bien la transition nécessaire à l'ordre de choses définitif.

A ce point de vue-là, nous prenons bien volontiers à notre compte certains arguments des chiliastes. Ils ont parfaitement raison d'affirmer qu'il faut un trait d'union entre l'ère présente et l'ère à venir, et ceux qui les accusent d'être purement et simplement des Juifs, oublient que le Millénium hébreu constituait, aux yeux d'Israël, un état superlatif, un *nec plus ultra*. Pour les chiliastes, au contraire, l'ère millénaire n'est pas la consommation de toutes

choses, mais la prophétie plastique de la consommation; c'est alors, disait Irénée, que les élus mûriront pour la vie éternelle; en un mot, c'est un état transitoire, soit pour les hommes au point de vue théologique, soit pour la nature au point de vue théosophique. Il y a là une idée philosophique de haute valeur; le Millénium, écrit Roberts, « nous conduira, par un pont de mille années, de l'âge actuel à la Restauration. » Et Martensen écrit, avec plus de profondeur : « Le Millénium réalisera l'idéal entrevu dans l'intervalle qui, de la résurrection à l'ascension de Jésus-Christ, formait la transition entre la vie terrestre et la glorification céleste. Ce sera l'histoire atteignant son Acmé » *(Die christliche Dogmatik)*.

Si la doctrine du Millénium répond à un postulat philosophique, elle s'appuie surtout sur une nécessité morale. La foi chrétienne refusera toujours d'admettre que l'Église de Jésus-Christ finira par la banqueroute, après avoir commencé par la Pentecôte. L'heure sonnera où tous les germes qu'elle porte en elle s'épanouiront, où l'Église manifestera ses vertus salutaires dans le domaine religieux; où le monde enfin, selon une belle parole de Rothe, « verra que le Christ n'est pas seulement un ecclésiastique ou un prêtre, mais un Souverain Sacrificateur et un Roi. »

Tout cela, nous l'admettons pleinement; mais nous croyons pouvoir sauvegarder ces précieuses vérités, sans enfermer notre pensée dans la camisole de force du chiliasme. Le millénarisme constitue une réaction contre le spiritualisme sans contre-poids de la théologie dévoyée; mais nous, qui rejetons cette pâle dogmatique, nous pouvons repousser aussi, d'un cœur tranquille, le dogmatisme truculent des chiliastes; nous prétendons nous préserver à la fois des deux excès, et rester fidèle au Réalisme bibli-

que : *réalisme,* ce mot condamne l'idéalisme ecclésiastique — *biblique*, ce mot condamne les rêveries millénaires. « Entre les insanités chiliastes qui ont compromis la doctrine du Millénium, et l'idéalisme transcendental qui la retranche, il y a place pour une conception qui satisfasse au légitime postulat éveillé dans la conscience de l'Église par la prophétie biblique. » Grétillat fait, malheureusement, suivre ses propres paroles d'un commentaire qui en affaiblit la valeur : « Il ne serait pas digne de Dieu que cette terre viciée et maudite ne devînt pas, une fois au moins, avant d'être comprise dans le dernier cataclysme qui emportera l'univers, le théâtre visible de son pouvoir, le domaine paisible et incontesté du Messie » *(Dogmatique,* II, 563, 579, 582). Quoi, c'est là tout? Nous comprenons que Bovon s'écrie : « Cette nécessité me semble moins évidente, car, si la terre doit être pure un jour, à quoi bon la détruire? A moins que Dieu ne se plaise, comme le font les hommes, à parer la victime avant de la conduire à l'autel! » *(Dogmatique,* II, 487). Cette critique ne porte pas contre nous; car la terre où l'Église, à la fin des temps, manifestera les magnificences de l'Évangile, sera précisément la terre qui, dans le siècle à venir, servira de théâtre au Royaume de Dieu (1).

(1) Au point de vue des destinées humaines, la terre est le centre *moral* du monde. En est-elle aussi le centre *astronomique?* Berthoud écrit : « L'orientation géocentrique est inhérente à la conception chrétienne de l'univers, et la science ne contredit ce point de vue qu'à un regard superficiel. *Au fond,* elle tend *plutôt* à en démontrer la légitimité. Rien ne prouve, en effet, que le monde visible soit illimité au sens absolu; demandez au philosophe Renouvier, qui le conteste au nom des mathématiques! Or, si le monde a une limite, il *ressemble* à une circonférence dont le milieu *doit être* quelque part, et notre système planétaire *peut fort bien* se trouver au foyer central de la circulation universelle » (*Apol. du Christ.,* p. 341). Les mots que nous avons souli-

En effet, nous n'opposons pas la *terre* au *ciel*, mais le « siècle présent » au « siècle à venir » (Marc *10*/30). Les millénaires identifient à tort leur terre milléniale avec le Royaume, et les spiritualistes identifient à tort le Royaume avec leur ciel. Le royaume biblique n'est pas établi sur la terre actuelle, pas plus que dans un ciel futur, mais bien sur notre globe transformé; et la Parousie sera le signal de cette transformation. Nous réservons, pour notre second volume, l'exposé des conséquences qui découlent d'un pareil point de vue; toutefois nous pouvons, dès maintenant, faire observer que la « vie future, » ainsi entendue, cesse d'être un X indéchiffrable, un blanc dans l'ensemble de la Révélation, le champ clos de l'agnosticisme théologique, le rébus enfin où la piété populaire croit découvrir que les élus, vêtus de blanc, joueront sur des harpes d'or, d'éternité en éternité. Les descriptions du monde à venir abondent, au contraire, dans l'Écriture, puisque chaque peinture du Royaume de Dieu nous en fournit un nouvel aperçu (1).

gnés suffisent à mettre en lumière le caractère purement hypothétique de ces réflexions. — Les partisans du géocentrisme matériel pourraient, cependant, répliquer : « Nous reconnaissons que la Terre n'est pas, actuellement, au centre de l'univers, mais elle pourra l'occuper plus tard. » En effet, si nous sommes bien informé, l'astronome Faye a émis l'opinion que la Terre n'appartient pas, essentiellement, au système solaire; elle s'y trouve engagée, sans en faire partie d'après le plan primitif. Est-il permis de conclure qu'elle reprendra, un jour ou l'autre, sa liberté? Encore une fois, c'est là le domaine de l'hypothèse pure. Tout ce que l'on peut affirmer, c'est que la Terre occupe une position à peu près centrale, sinon dans l'univers, du moins dans l'amas d'étoiles dont notre soleil fait partie. On sait, de plus, que notre système se meut vers la constellation d'Hercule à raison de 240 millions de kilomètres par an. Ce déplacement réserve des surprises pour l'avenir.

(1) « Les prophètes, écrit Roos (*Fussstapfen*, II, 397), ont parlé de la royauté du Christ plus souvent que les apôtres; ne pas voir cela, c'est

Berthoud, nous répondrait, il est vrai : « La Révélation, dans ses descriptions si vivantes et si concrètes du monde divin, dans les visions si plastiques des prophètes, emploie constamment des tableaux qui parlent aux yeux. Toutefois, l'Écriture a soin de nous avertir que ses paroles sont esprit et vie » (op. cit. p. 327). Dans notre conception de la nature, ce *toutefois* n'offre aucun sens. Quand *l'Esprit* de Dieu se mouvait à la surface du chaos, c'est bien la lumière et la *vie* qu'il fit éclore dans les ténèbres. « Esprit et vie ! » mais c'est la définition même d'un monde créé par la parole de l'Éternel, d'un monde palpable et visible, d'un monde « matériel » (puisque le mot existe), d'un monde, en définitive, qui « raconte la gloire de Dieu. »

Ici, néanmoins, une question se dresse. Puisque l'hébraïsme impose à chaque tableau prophétique une couleur israélite, comment opérer un partage net entre les prédictions qui se réaliseront lors du rétablissement des Juifs, et celles qui se réaliseront dans « le siècle à venir? » Lorsqu'il est dit, par exemple, que sur la colline de Sion le loup et l'agneau habiteront ensemble; quand il est écrit que Jérusalem ne sera plus éclairée par le soleil, mais par la gloire de Jéhovah — dans quelle ère devons-nous localiser ces événements? Avant ou après la Parousie? Exami-

ne rien comprendre ni à l'Ancien, ni au Nouveau Testament. » Mais quel est ce règne du Seigneur, annoncé par les voyants? Écoutons Auberlen : « Le Royaume est supérieur à l'Église, mais le Royaume n'est pas encore la Terre nouvelle. *Néanmoins, l'Ancien Testament ne voit guère au delà du Millénium,* malgré Ésaïe *65*/17 et *66*/22! — Ainsi, nous constatons que le chiliasme, après avoir évidé les notions de Parousie, de Résurrection et de Jugement, évide encore — chose étrange! — la notion de la Prophétie : celle-ci est circonscrite, en effet, dans les cadres du Millénium; elle n'a rien à nous dire sur la Fin, au sens propre du mot.

nons, sur ce sujet, l'opinion d'un chiliaste, et l'avis d'un anti-millénaire.

Voici comment s'exprime Hofmann, dans un livre qui a fait époque : « Quand Ésaïe décrit la gloire de Dieu, il faut distinguer entre l'*idée* directrice de la prédiction, et les *moyens* employés pour l'exprimer; et pour obtenir la pensée maîtresse, il faut généraliser les formules particulières dont l'unique but est de l'illustrer. Ce procédé d'interprétation n'offre aucune difficulté, du moment que la prophétie ne se laisse pas décomposer en une multiplicité de détails, mais concrétise une pensée unique sous diverses formes. Lorsqu'il est écrit que les Madianites chargeront d'encens leurs dromadaires pour porter leurs offrandes à l'autel de Jéhovah, il faut voir, simplement, dans cette affirmation, l'annonce que les païens se convertiront au Dieu d'Israël. Lorsqu'il est écrit que le loup et l'agneau fraterniseront, nous avons là l'image d'une paix universelle qui embrassera toute la création. *Par contre,* lorsqu'il est écrit que la clarté de Sion ne lui viendra plus des astres mais de Jéhovah, il faut voir là l'affirmation que la présence de Dieu ajoutera son immuable clarté à la changeante clarté du soleil et de la lune. Ce n'est donc pas la promesse que les hommes connaîtront parfaitement Dieu; pas plus qu'on ne peut confondre notre connaissance de Jésus-Christ avec la transformation de notre corps à l'image de son corps glorifié » *(Schriftbeweis, 8tes Lehrstück)*. Nous avouons que le *par contre* de l'auteur provoque notre stupéfaction; on dirait que Hofmann introduit, tout à coup, un bâton dans une roue qu'il mettait lui-même en mouvement; et il est difficile d'échapper à l'impression que l'exégète, brusquement, a passé la plume au chiliaste. A nos yeux, l'interprétation allégorique s'impose davantage encore

pour le dernier exemple cité, et nous concluons que les millénaires ne peuvent nous servir de guides pour l'explication des prophéties (1).

Aurons-nous plus de succès en nous adressant à leurs adversaires? « L'anthropomorphisme, écrit Jalaguier, et l'anthropopathie règnent d'un bout à l'autre du livre divin; miséricordieuse condescendance, qui nous offre un des exemples les plus frappants du langage populaire. Il s'en trouve un tout aussi remarquable dans les descriptions prophétiques du règne du Messie, de l'établissement et des progrès de l'Église — (Les deux expressions : *règne du Messie* et *progrès de l'Église* ne sont pourtant pas des synonymes!) — Le Royaume de Dieu est presque constamment dépeint avec des traits empruntés aux empires terrestres ou à la théocratie mosaïque. Pour qu'on puisse voir et comprendre, en quelque manière, cet avenir vers lequel

(1) Cela ne nous empêche pas de rendre justice à la profondeur de ces observations d'Auberlen (*Realencycl.* — Himmel) : « En employant les textes de l'Écriture, il faut se rappeler qu'une partie de ses expressions relève du *symbolisme* dans les visions, et de la *typologie* comme dans l'épître aux Hébreux. Néanmoins, die Bibel wählt für die himmlische Dinge diejenigen Bezeichnungen, welche unter den irdischen die entsprechendsten, ja die *spezifisch* entsprechenden sind, indem sie von der Grundanschauung ausgeht, dass durch alle Gebiete des Daseins dieselben Lebensgesetze und Lebenstypen gehen, nur in immer höherer Potenz, so dass das Himmlische das Urbild ist für das Irdische, sowohl im Reich der Natur als der Offenbarung (Mat. *13*/31; Luc *16*/11; Jean *4*/13 — *6*/26, etc.) Il y aurait, en effet, beaucoup à dire sur la manière dont Jésus déchiffrait, dans la nature, les linéaments du monde invisible; la *parabole* est plus qu'une *comparaison;* dans le domaine de la vie organique, dans le cadre de l'existence matérielle, le Maître fait perpétuellement saillir, comme sur un palimpseste, les contours du Royaume de Dieu. On pourrait presque dire que la nature n'est pas, pour lui, un reflet des réalités transcendantales; elle est plus qu'un miroir, elle est un germe; *la Terre est le Ciel à l'état embryonnaire.*

la foi doit se porter, on le représente comme un reflet de ce qui existe — (C'est ce qui existe, au contraire, qui est le reflet de ce qui sera, et la prophétie de l'avenir!) — On substitue l'expression figurée à la notion abstraite, qui aurait été plus exacte sans doute — (C'est la question même!) — mais moins impressive. » De ces considérations, l'auteur conclut au rejet d'un littéralisme servile qui conduit droit au chiliasme. Mais alors ce sera le spiritualisme? Non point; car cela mènerait encore, sous une autre forme, à je ne sais quel millénarisme révolutionnaire. Voyez plutôt les commentaires rationalistes du sermon sur la montagne : « Jésus a voulu, disent-ils, établir le Royaume de Dieu sur la terre, par la justice et la charité; donc, l'essence de sa doctrine est dans ce précepte : Aimez-vous les uns les autres, — et les divers socialismes, même les plus irréligieux, même les plus immoraux, pourront se donner comme les continuateurs de son œuvre. Ces monstruosités, nous les avons vues. » Dès lors, comment éviter les deux extrêmes, c'est-à-dire les systèmes d'interprétation qui aboutissent, par des chemins opposés, à la commune hypothèse d'un Royaume terrestre de Dieu?... Chose piquante! et qui montre à quel point ce terrestre Royaume est au carrefour de tous les systèmes, Jalaguier fuyant le sentier de droite et le sentier de gauche, enfile, sans hésiter, la grande route qui s'ouvre devant lui, et qui débouche au centre même du Royaume. Tant est certain l'exaucement de l'Oraison dominicale : « Que ta volonté soit faite *sur la terre!* »

Il nous reste donc à prouver que Jalaguier pose, en terminant, les principes qui sont les nôtres, et qui vont à la doctrine du Royaume, comme les fleuves à l'Océan : « Le chiliasme prend la figure pour la réalité. D'autre part, au fond, l'Écriture est essentiellement réaliste, et contre

ce fait se brise l'herméneutique idéaliste du mysticisme et du rationalisme. En résumé, le style de l'Écriture appartenant à la langue populaire, il faut en expliquer les locutions et les propositions d'après les lois constitutives de ce genre de langage, de la même manière qu'on les explique, non d'après le grec pur ou classique, mais d'après le grec hébreu. La forme scripturaire est en opposition flagrante avec le rigorisme littéraliste, de même qu'avec le latitudinarisme rationaliste et mystique; son symbolisme repousse l'un, son réalisme repousse l'autre » (*Revue chrétienne*, octobre 1897). Donc, aurait dû conclure Jalaguier, nous rejetons la doctrine millénaire et la doctrine ecclésiastique, et nous nous attachons à la doctrine du Royaume.

Mais il n'a pas prolongé les lignes jusqu'au bout; et par conséquent, puisqu'il est resté fidèle à l'eschatologie orthodoxe, au spiritualisme traditionnel, il ne saurait nous instruire au sujet d'un problème qu'il ne s'est point posé. Nous nous demandons, en effet, au nom de quel critère on peut opérer un départ, dans la prophétie, entre les prédictions relatives au rétablissement d'Israël, et les prédictions relatives à la Restauration universelle.

Confessons, franchement, que ce critère n'existe pas. On connaît nos principes d'interprétation : le texte n'est rien en dehors du contexte, c'est-à-dire en dehors de la réalité historique ou transcendantale dont il est l'expression; car un texte est autre chose que de l'encre sur du papier; c'est la projection visible, par l'écriture, d'un fond invisible, âme humaine et volonté divine. Ce sont des hommes vivants qui ont pensé ou souffert ce que nous lisons dans nos livres saints, et ces hommes, eux-mêmes, dans la mesure où ils étaient suscités par l'Éternel,

étaient ici-bas l'expression de la puissance rédemptrice qui conduit le genre humain, coûte que coûte, au but. Pour interpréter les prophéties, pour en saisir l'esprit et le mouvement, il faut donc se plonger soi-même dans le courant mystérieux qui entraîne la création au terme de ses destinées ; il faut pénétrer, à force d'humilité, de sympathie et de respect, dans l'intimité des héros qui ont jalonné de poteaux indicateurs le chemin de l'histoire ; il faut pénétrer, surtout, dans la communion de Dieu, « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants, Dieu de Jésus-Christ ; » (1) et alors, on peut s'attendre à saisir le plan du salut dans ses grandes lignes, à découvrir la pensée maîtresse du prophétisme, et l'idée qui mène le monde, et c'est celle que nous croyons exprimer en parlant du *Royaume de Dieu,* c'est celle qui se dégage suffisamment, à nos yeux, de l'ensemble des témoignages scripturaires. Mais de là à descendre dans chaque détail de la prophétie, à tailler dans le vif de cet organisme indécomposable, à dire, avec certitude : « Tel verset signifie ceci, telle image s'applique à cela! » il y a loin. Dans ce sens-là, la prophétie est impossible à expliquer en dehors de son accomplissement. Et si l'on voulait nous presser de distinguer, ici et là, dans les prédictions bibliques, ce qui a trait au rétablissement d'Israël et ce qui se rapporte à la Restauration finale, nous répondrions simplement : L'événement le montrera! Ce que nous savons, nous suffit (2).

(1) Pascal : « L'An de grâce 1654, lundi 23 novembre. — Depuis environ dix heures et demie du soir, jusques environ minuit et demi. »

(2) Aussi, nous nous passons volontiers des représentations graphiques du ciel. Cf. *Uranographie,* oder Beschreibung der unsichtbaren Welt. — Ludwigsburg, 1856.

Ce que nous ignorons, en effet, est si peu de chose auprès de ce que nous savons. Nous savons — et ces certitudes appartiennent au credo du christianisme scripturaire ou messianisme — nous savons : 1° que le Royaume de Dieu s'établira sur la terre; ce sera le « siècle à venir » ou ce qu'on appelle communément « le ciel; » 2° que la Parousie du Fils de l'homme marquera la séparation entre cette ère définitive et l'ère actuelle; 3° que cette suprême crise, malgré sa soudaineté, ne sera pas sans relation avec l'état de notre monde à cette époque; ce sera le moment où la puissance de l'Antéchrist atteindra son comble; ce sera le moment où la puissance religieuse et sociale de l'Évangile atteindra son maximum d'intensité; 4° que ce magnifique déploiement des vertus rédemptrices de l'Église, coïncidera avec la conversion d'Israël, rendu à sa patrie et à son Messie trop longtemps méconnu; 5° enfin, que le retour des Juifs à Jésus-Christ (dans l'avenir) est lié au retour des chrétiens à l'hébraïsme (dans le présent), c'est-à-dire au réalisme biblique et à la vision du Royaume!

Telles sont nos certitudes. N'est-ce rien? — A la vérité, notre tableau des choses finales implique, si l'on veut, la réalité d'un Millénium spirituel, si tant est qu'une pareille alliance de mots soit permise. Martensen écrit, en effet : « Le chiliasme a été le sensualisme le plus bas, le spiritualisme le plus pur, le fanatisme le plus insensé, et le sens rassis le plus calme... Aucune divergence n'est possible quant à l'idée et à la réalité du chiliasme en lui-même, entendu comme le triomphe de l'Église avant la dernière conclusion de l'histoire. » Si la foi en ce triomphe constitue une adhésion implicite à la doctrine du Millénium, il faut avouer que ce dernier terme aura perdu son sens étymologique. A tout le moins, ce sera le chiliasmus

subtilissimus dont parle Rothe, avec une pointe de malice. Selon ce penseur, en effet, il existe deux espèces de chiliasme : chiliasmus *crassus* et chiliasmus *subtilis;* le premier est celui des Cérinthe, des Papias, des montanistes et des anabaptistes ; le second, n'admet que l'établissement du Royaume de Dieu sur la terre actuelle, après la conversion des Juifs et la destruction du papisme. Cependant, le chiliasme subtil compte encore deux calibres différents : il y a le chiliasmus *subtilior* et le chiliasmus *subtilissimus;* le premier retient la forme millénaire, c'est-à-dire la présence visible du Sauveur ici-bas, et la durée de mille années; le second s'affranchit de ce cadre traditionnel. Dès lors, s'écrie Rothe, ce n'est plus, à proprement parler, du chiliasme! Tel est bien notre avis; et si quelqu'un, malgré tout, nous traitait de millénaire, nous accepterions l'épithète, pourvu qu'on voulût bien ajouter sur l'étiquette, avec la précision d'un libellé pharmaceutique : chiliastus... subtilissimus! (1)

Lange a, du reste, écrit : « Le chiffre des mille années est symbolique. Le Millénium commence avec le retour de Jésus-Christ, au dernier jour, mais ce dernier jour, comme les jours de la création, peut constituer une période. » Et, bien qu'il soit nettement opposé au chiliasme, l'auteur

(1) Dans sa *Théologie biblique du Nouveau Testament* (1, p. 325), Schmid définit ainsi le Royaume de Dieu : « Die göttliche Ordnung der Dinge, welche durch den Messias verwirklicht wird als eine von innen nach aussen sich entfaltende. » Et Auberlen s'appuie sur ce passage pour écrire : « *Jésus était,* comme tous les prophètes et tous les apôtres, *un chiliaste.* » On pourrait accepter cette conclusion, si Auberlen subsumait le concept du Millénium sous le concept du Royaume; mais les millénaires suivent la marche contraire : le Royaume de Dieu, pour eux, est le Royaume du Messie, et le Royaume du Messie, c'est le règne de mille ans.

ajoute : « La doctrine du retour de Christ se développe entre les deux extrêmes de l'idéalisme et du littéralisme (1), et la théologie positive entre peu à peu en possession d'un concept, à la fois réel et idéal (2), de la transition millénaire. » (In dem Mittelpunkt der wissenschaftlichen-gläubigen Theologie hat sich allmählich der Kern einer zugleich realen und idealen Auffassung der äonischen Uebergangszeit der 1000 Jahre ausgebildet).

Ces conclusions posent bien la question.

---

(1) Textuellement, l'auteur écrit, mal à propos, *spiritualisme* et *matérialisme*.

(2) Il suffisait de dire : *spirituel*.

CHAPITRE DIX-SEPTIÈME

HISTOIRE DU RÉALISME BIBLIQUE

I. — LES FAITS

Dans les pages qui précèdent, nous espérons avoir montré que la foi au règne de Jésus-Christ sur la terre, ne constitue pas un article facultatif dans le Credo de la chrétienté ; ce n'est pas le rêve mystique de tel ou tel conventicule, mais la robuste et superbe frondaison qui couronne inévitablement, et par le libre jeu des activités rédemptrices inhérentes à l'histoire, l'arbre séculaire de la Révélation. La foi prophétique au triomphe terrestre du Fils de l'homme n'est pas suspendue aux branches de cet organisme colossal comme un ange de cire ou une boule dorée à quelque sapin de Noël ; c'est le fruit spontané d'une poussée irrésistible de sève, flot nourricier qui n'a cessé de jaillir intarissablement, depuis le jour où il commença de monter dans les veines de l'humanité par l'intermédiaire d'un Abraham. Aussi, le vingtième siècle verra la splendide et définitive réhabilitation de l'Ancien Testament rendu à sa véritable dignité, à sa saine et surnaturelle signification. Dans l'histoire de l'Église, on peut suivre à la trace, d'âge en âge, comme un filon de minerai précieux ou comme un

courant sous-marin, les manifestations vivaces d'un messianisme rebelle à toutes les excommunications ; la foi au réalisme biblique, la confiance dans les intuitions prophétiques de l'Ancienne alliance reprises et complétées par la Nouvelle, l'attente ferme de la Parousie et l'assurance que notre globe transfiguré sera le théâtre du Royaume de Dieu, en un mot, la réhabilitation de la matière, de la nature, et du corps, au nom de l'Incarnation et de la Palingénésie, voilà quelques-unes des vérités essentielles que les francs-tireurs de l'armée chrétienne ont sauvées de l'oubli jusqu'à nos jours. Assurément, cette même histoire de l'Église est pleine des méfaits du messianisme, et l'on pourrait conclure que l'espérance proprement « chrétienne, » prise dans son essence, voue son homme à l'exaltation morale ou à la déchéance intellectuelle; néanmoins, il faut avouer que les sectaires jouent, dans le domaine de l'eschatologie et à l'égard de l'Église universelle, le rôle providentiel qu'ils remplissaient jadis, avant la Réformation et sur le terrain de la justification par la foi, à l'égard de l'Église romaine. Ces prétendus illuminés sont les héritiers authentiques de la pensée chrétienne, c'est-à-dire *messianique;* car si l'on emploie l'adjectif « chrétien » dans un autre sens, on se place en dehors de l'histoire.

A Thessalonique déjà, vers l'an 53 de notre ère, Paul et Silas avaient déchaîné des clameurs furieuses : « Ils agissent contre les édits de César, *disant qu'il y a un autre roi,* Jésus ! » Trente ou quarante ans plus tard, Domitien faisait comparaître devant lui deux petits-enfants de Judas, frère de Jésus; vaguement ému à son tour, comme Hérode le Grand, par des bruits inquiétants, par je ne sais quelles rumeurs de royauté universelle attribuée à un Israélite, l'empereur voulait juger par lui-même de cette pseudo-

candidature au trône; mais quand les parents du monarque prétendu se présentèrent devant César avec des mains pleines de callosités, l'empereur les congédia : l'enquête était terminée. On sait que la mort du Christ scandalisait les Ébionites, et qu'ils puisaient leur consolation dans la pensée qu'il reviendrait ici-bas pour établir, sur terre, un Royaume messianique. Dans l'Église elle-même, l'excellent Papias répandait les rêves bizarres qui lui ont valu de passer à la postérité avec l'écriteau qu'Eusèbe lui attacha dans le dos : σμικρός τόν νοῦν. D'après ce digne visionnaire, durant le Millénium, chaque cep de vigne aura 10.000 rejetons, chaque rejeton 10.000 branches, chaque branche 10.000 rameaux, chaque rameau 10.000 grappes, et chaque grappe 10.000 grains dont chacun fournira 25 mesures de vin. En d'autres termes, chaque cep fournirait 2.500.000.000.000.000.000.000 mesures de vin. On ne nous dit pas, malheureusement, si l'immunité du cerveau humain à l'égard de l'ivresse croîtra dans les mêmes proportions; détail d'autant plus important qu'il existera une véritable émulation entre les grappes pour se faire cueillir : « et quum eorum apprehenderit aliquis Sanctorum, alius clamabit : Botrus ego melior sum, me sume, per me Dominum benedic! » Malgré les inepties sous lesquelles le chiliasme risquait de s'ensevelir, Justin martyr, l'élève à la hauteur d'une doctrine chrétienne authentique (1); mais on se demande quel sens Justin pouvait bien attribuer à ses affirmations, lui qui ne connaît pas l'élection spéciale d'Is-

(1) Gieseler dit : « Dans tous les écrits des deux ou trois premiers siècles, le chiliasme occupe une telle place, qu'on est obligé de le ranger au nombre des croyances générales à cette époque » *(Kirchengeschichte,* I, 1, p. 166).

raël dans l'économie de la Rédemption, et qui place un Héraclite au même niveau qu'un Abraham.

On comprend, au contraire, le développement prodigieux du Montanisme; il y avait là des raisons profondes : il s'agissait de réhabiliter, contre l'allégorisme de la Gnose, le réalisme et le littéralisme bibliques; il s'agissait, aussi, de protester contre la mondanisation de l'Église, en rappelant que la Parousie serait soudaine, et que le Maître avait recommandé la vigilance. De là à prêcher que la nouvelle Jérusalem allait apparaître et descendre en Phrygie, il y avait pourtant une certaine distance; elle fut vite franchie; prophètes et prophétesses pullulèrent; la sauvage éloquence de Tertullien sonna le clairon pour la cause nouvelle. On peut s'étonner, à bon droit, que ce Père ait épousé les erreurs ascétiques du Montanisme, puisqu'il s'était constitué l'adversaire d'un spiritualisme ecclésiastique plus conforme aux données païennes qu'aux intuitions de l'hébraïsme. Tertullien, en effet, a écrit : « Nihil est incorporale nisi quod non est... Quis enim negabit Deum corpus esse etsi Deus spiritus est? » *(De carne Christi)*. Cette pensée, reprise par Rothe et les théosophes sous une autre forme (1), est l'un des axiomes d'une théorie rationnelle du Royaume de Dieu; et c'est pourquoi, si Tertullien avait été un véritable penseur, il n'aurait pas dédaigné le corps, fui la société, et tressailli d'espérance à l'idée que, s'il avait renoncé à voir couler le sang humain dans les cirques, il se dédommagerait, un jour, en voyant brûler le monde (2). Au IVe siècle, un autre théo-

(1) Le concept de *l'esprit* implique, d'après eux, une *nature*.

(2) Pour Tertullien, un chrétien ne doit pas être couvreur, parce qu'on pourra lui demander de réparer la toiture d'un temple païen. — Sculp-

logien africain, le donatiste Tychonius, qu'on range parmi les chiliastes, enseignait, lui aussi, la corporéité des anges et la matérialité du lieu qui leur sert de séjour; les prémisses qui peuvent conduire à de pareilles conclusions impliquent l'harmonie du visible et de l'invisible, la pénétration de la nature par l'esprit, et de l'humain par le divin ; sur ce point-là, par conséquent, Tychonius était en désaccord avec le donatisme strict, lequel statuait une radicale opposition entre l'Église et l'État, entre le Royaume de Dieu et le Royaume du Monde.

Le moine monophysite Étienne Bar Sudaïli, au début du VIme siècle, était un philosophe d'une autre envergure. Appuyé sur *1* Cor. *15*/28, il affirmait l'identité essentielle du Créateur et de la création; puis, commentant mystiquement la déclaration du Seigneur : « J'achève d'opérer des guérisons aujourd'hui et demain, et le troisième jour, je suis consommé » (Luc *13*/32), il disait : Le développement de l'univers, comme celui de chaque individu, traverse trois phases : d'abord, un âge qui correspond aux *six jours* de la création, et c'est l'époque actuelle; ensuite, un âge qui sera le *sabbat* du monde, un repos millénaire, fruit de la rédemption par Christ; enfin, un âge qui correspond au *dimanche* (fête de la résurrection) où la création tout entière, rendue à sa dignité primitive, s'absorbera dans l'Éternel.

L'Église, naturellement, ne pouvait souscrire à un pareil panthéisme; du reste, les questions eschatologiques étaient, depuis longtemps, à l'arrière-plan. La réaction spiritualiste des théologiens alexandrins contre le chiliasme avait, il est

teur, alors? Non plus. — Maître d'école? Non. — Alors, je mourrai de faim. — Et quand cela serait!... On dirait que, pour Tertullien, « ton règne vienne, » signifie : Que le monde disparaisse!

vrai, amené une efflorescence nouvelle de la doctrine combattue, avec Methodius en Orient et Lactance en Occident. Mais la pourpre de Constantin avait accompli, depuis, ce que la plume d'Origène n'avait pu obtenir (1) : du jour où le Christianisme s'était installé sur le trône, l'Église dégénérée avait cessé de chercher dans l'avenir la royauté promise à Jésus-Christ. Le Seigneur ne régnait-il pas déjà sur le monde, en la personne d'un empereur chrétien? Le Royaume de Dieu, à le bien prendre, c'était l'établissement ecclésiastique; thèse éminemment simpliste, développée par Augustin, et que l'Église romaine défend, depuis lors, avec l'instinct de la conservation (2).

Et je sais même, sur ce point,
Bon nombre d'hommes qui sont femmes;

autrement dit, il existe des théologiens évangéliques fort partisans de l'hérésie eschatologique des papes.

Identifier le Royaume de Dieu avec un seul homme,

(1) Du reste, Origène, si opposé aux espérances chiliastes, communiait avec les montanistes dans son idéal du vrai gnostique : *fuir le monde*. Les hérésies d'Origène se ramènent à l'opposition entre la chair et l'esprit; opposition *métaphysique* dans son système, alors qu'elle est *éthique* dans l'Évangile. — « Littéraliste » ou « spiritualiste, » la pensée du Christianisme primitif était donc ascétique. « A cette époque, *l'ascétisme* a été le coefficient de la religion, comme la *mystique* l'a été au Moyen âge. » Cette simple remarque suffit à dégager la doctrine du Royaume de toute solidarité avec les écoles — si divergentes entre elles — d'un Montanus ou d'un Origène. Le romanisme, au contraire, a fourni la synthèse de ces deux erreurs opposées; car on sait que la victoire, trop décisive, de l'Église sur le Montanisme, prépara les voies à la réaction du *Monachisme*.

(2) A partir d'Augustin, écrit Dorner, la théorie de la *Civitas Dei* enleva toute base à l'Antéchrist et au Millénium. Cependant, le Mahométisme, tant qu'il fut dangereux, joua le rôle d'Antéchrist. — (*Glaubenslehre :* Le retour de Christ).

l'évêque de Rome, fut une erreur tentante pour certains; Charlemagne s'empressa de la commettre : le Royaume de Dieu, ce fut lui. A la lumière des visions de Daniel, il se représentait l'Empire comme une monarchie universelle, à la fois théocratique et chrétienne, dont il était, lui, la tête. L'État et l'Église avaient en lui leur unité; Dieu seul était plus grand que Charles. On comprend, après cela, la haute portée des luttes séculaires entre l'Empire et le Saint-Siège; l'enjeu du combat n'était point mesquin : personnifier, incarner le Royaume de Dieu dans un seul individu. L'Europe fut mise à feu et à sang, pour savoir si le Royaume de Dieu serait un Italien ou un Germain : *Comediante!... Tragediante!...*

Et cependant, au fond des âmes, couvait toujours la flamme du chiliasme. Controuvées ou non, les traditions relatives aux frayeurs de l'an mille ne changent rien aux faits établis; or, c'est vers cette époque troublée que les pèlerinages en terre sainte commencèrent à se multiplier, et les récits navrants que rapportaient les voyageurs furent l'une des causes des Croisades. Lorsqu'on songe que les espérances relatives à la Parousie expliquèrent ainsi, en partie, le choc du monde chrétien et de la civilisation musulmane, cette rencontre formidable semble, à première vue, avoir mis aux prises deux types de piété radicalement divers. Et cependant, il vaut la peine d'observer que l'Islam croit, lui aussi, à la victoire finale du Christ. Il reviendra, disent les Mahométans, à la fin du monde, il triomphera de l'Antéchrist et il établira, sur la terre entière, le pouvoir incontesté de la religion musulmane. Grossière erreur! dira-t-on. Certes, mais l'Église en commettait presque d'équivalentes : avant d'abandonner le sol de l'Europe, les croisés commençaient parfois leurs exploits en massa-

crant les Juifs. Cette haine brutale à l'égard des compatriotes mêmes du Messie, dénotait une radicale ignorance du plan de Dieu pour le salut du genre humain; c'était la méconnaissance absolue du rôle ethnique réservé au peuple élu, dans les futures destinées religieuses des nations. Et cela est si vrai, que saint Bernard lui-même, et plusieurs papes célèbres, tout en prenant hautement la défense des Juifs persécutés, justifient leur humanité par des considérations de ce genre : il faut que cette nation errante et méprisée subsiste jusqu'à la fin des siècles, pour servir à l'apologie du christianisme; son malheur est une démonstration de la vérité évangélique!

Aussi, l'Église romaine n'a jamais manqué d'adversaires pour l'assimiler à la puissance de l'Antéchrist. Au XII[e] siècle, c'est Gerhoch, en Bavière; dans son écrit *De investigatione Antichristi,* il condamne sans merci la papauté et la curie. Ce sont aussi des prophétesses comme Hildegarde, Elisabeth de Schönau et autres, qui se croient parvenues aux derniers temps, et qui décrivent, avec des couleurs apocalyptiques, le châtiment de l'Église dégénérée. — Au XIII[e] siècle, c'est Joachim de Floris, dont l'influence est immense. Pour lui, l'histoire universelle comprend trois ères: la première est celle du *Père,* dans l'ancienne alliance; la seconde est celle du *Fils,* dans la nouvelle alliance; la troisième, celle du *Saint-Esprit;* elle est imminente, et coïncidera avec la consommation du Royaume de Dieu sur la terre. Le premier âge s'est réparti en sept périodes, selon l'analogie des sept jours de la création; le second âge comptera aussi sept périodes; or, si l'on s'en rapporte aux 42 générations de Mat. *1* et aux 42 mois (=1.260 jours) d'Apoc. *11*/2 et 3, les six premières périodes se subdivisent en 42 sections de 30 années; on est donc parvenu à la fin de la

sixième période, qui se terminera en l'an 1260. Ensuite, commencera la période sabbatique de la nouvelle alliance, ou l'ère du Saint-Esprit. On touche donc à l'angoisse des derniers jours, et aux châtiments qui fondront sur l'Église corrompue par le clergé; toutefois, elle sortira victorieuse et transformée de cette crise, grâce au monachisme; l'ère définitive, en effet, sera celle des *moines,* comme la seconde celle des *prêtres,* comme l'ère primitive était celle des *laïques.* — Cette importance accordée aux moines, démontre assez à quel point les critiques les plus sévères du romanisme étaient encore imbus de son esprit. Ces prédicateurs du Royaume de Dieu n'en ressuscitaient guère que le nom; ils ne soupçonnaient pas que la doctrine biblique du Royaume implique la synthèse de l'Église et de l'État, du domaine religieux et du domaine profane. Cette ignorance des axiomes fondamentaux de l'hébraïsme caractérise, à la même époque, l'admirable initiateur du mouvement franciscain. Malgré son amour passionné de la nature, François d'Assise confond, pratiquement, la sainteté avec l'ascétisme; il envoie bien ses disciples « annoncer le Royaume de Dieu, » mais ces prétendus successeurs des apôtres prêchent la pauvreté, l'oraison, la contemplation, ne fût-ce que par leur exemple; si bien que cette poétique et merveilleuse tentative de restauration évangélique aboutit, en définitive, à la fondation d'un nouvel ordre de moines. C'est la prédication du Royaume, amenant la négation du Royaume! Aussi, dès 1256, à Paris, Guillaume de Saint Amour confondait les Franciscains et les Dominicains dans un même anathème, lançait contre les ordres mendiants son écrit *De periculis novissimorum temporum,* et abominait en eux les précurseurs de l'Antéchrist.

L'influence de Joachim de Floris fut profonde; c'est à ses

enseignements que se rattachent, en Allemagne, les visions apocalytiques d'une Mathilde de Magdebourg, qui mourut en 1277. Dans la Souabe, au milieu du XIVe siècle, les sectateurs de Joachim font courir le bruit que le pape Innocent IV est l'Antéchrist en personne, et que l'empereur Frédéric II est l'instrument prédestiné des desseins divins à son égard. Malheureusement pour l'empereur, tous les Joachites n'étaient pas Gibelins; et pour ceux d'entre eux qui se rattachaient au parti guelfe, l'Antéchrist était précisément ce même Frédéric II. C'est ainsi que l'eschatologie servait les querelles politiques. Cependant, c'est bien sur le front des souverains pontifes que les voyants du Moyen âge gravaient, le plus souvent, le chiffre de la Bête. En 1300, un ouvrier de Parme, Segarelli, périt dans les flammes, pour avoir assimilé l'Église romaine à la Babylone de l'Apocalypse. Un jeune prêtre, Dolcino, prit sa succession; entouré de 2.000 disciples, il résista pendant deux ans à la force armée; mais vaincu par la famine, il alla finir sur le bûcher. Dans un premier écrit prophétique, daté de 1300, il avait annoncé qu'en l'an 1303 toute la chrétienté se rangerait derrière lui; en 1303, il recula d'un an l'échéance. A ses yeux, le développement du Royaume de Dieu comprenait quatre stades : d'abord, celui des patriarches, ensuite, celui des apôtres (appelés par Jésus-Christ à pratiquer le célibat et la pauvreté); troisièmement, le stade inauguré par Constantin, période où les règles de Saint-Benoit, des Franciscains et des Dominicains avaient, en vain, combattu la corruption ecclésiastique; enfin, le stade suprême, inauguré par Segarelli et Dolcino, époque bienheureuse qui sera marquée par une nouvelle Pentecôte.

Dolcino n'est pas le seul visionnaire du Moyen âge qui

se soit cru le Rédempteur du monde. Déjà au XII[e] siècle, en Bretagne, le nommé *Eon* s'était appliqué à lui-même ces paroles entendues dans une église : « per *Eum* qui venturus est judicare vivos et mortuos, » et l'on avait dû mettre des troupes en branle pour disperser ses sectateurs. Ce qui étonne, après tout, ce n'est pas qu'il y ait des fous dans le monde; mais c'est qu'il y ait tant de gens pour courir après les fous. Vers la fin du XIII[e] siècle, en l'an 1260, terme fatidique indiqué par Joachim de Floris, de longues processions de flagellants parcoururent le nord de l'Italie, en se fouettant le dos avec ferveur, et en chantant lugubrement des psaumes. Vers la fin du XIV[e] siècle, les mêmes scènes se renouvelèrent, mais dans de plus vastes proportions; la tête voilée, le torse nu, les pénitents serpentaient à travers l'Europe centrale, transportant de ville en ville une lettre écrite par le Christ lui-même, et parvenue au patriarche de Jérusalem par l'intermédiaire d'un ange. De ces faits patents, évidemment ridicules, mais singulièrement émouvants, comme tout ce qui touche aux grandeurs et aux aberrations de l'âme humaine, on aurait tort de conclure que l'étude attentive de l'Apocalypse est le plus court chemin de la raison à la démence. Jean Milicz, qui mourut à Prague en 1374, mérite l'hommage de notre admiration; sans doute, il croyait à l'imminence de la fin du monde, et il fit même le voyage de Rome pour soumettre ses pressentiments au pape; mais la conviction que l'Antéchrist était déjà à l'œuvre, ne l'empêcha pas de lutter vaillamment pour le Seigneur; il fut un puissant prédicateur de réveil; plus de deux cents femmes tombées se repentirent à sa voix, et il dut fonder pour elles un refuge spécial qu'il nomma Jérusalem.

A la vérité, on pourrait, avec apparence, attribuer aux

préoccupations eschatologiques les folies burlesques ou sanguinaires qui marquèrent le mouvement anabaptiste (1). Mais nous nous refuserons toujours à reconnaître la doctrine du Royaume de Dieu dans des erreurs, apocalyptiques ou non, qui en constituent très nettement la négation. Or, on sait que la tendance fondamentale de l'anabaptisme, c'est la radicale et presque brutale séparation de la nature et de la grâce : le but est de tracer, dès ici-bas, une ligne de séparation absolue entre les convertis et les inconvertis, d'organiser une assemblée visible des saints, prédestinés à la domination sur le monde pendant une durée de mille ans. Parmi les propagateurs de ces principes, il faut citer Melchior Hofmann, fourreur de son état, qui donnait sept années à Jésus-Christ pour revenir, et qui se considérait lui-même comme le précurseur Élie annoncé par Malachie. On sait qu'il était en prison en 1543, mais on perd sa trace depuis lors. Par contre, on n'ignore pas ce que sont devenus Matthiesen, le boulanger de Harlem, et Bockhold, tailleur et tavernier à Leyde. Le premier prêchait ouvertement la révolte contre l'ordre établi, et l'extermination littérale des impies, afin de frayer la voie au règne des saints. Aussi, saisit-il avec empressement l'occasion d'aller rejoindre Bockhold ou Jean de Leyde à Münster; là, ils prophétisèrent ensemble, et Matthiesen, qui s'intitulait Énoch, décréta, au nom de Dieu, qu'il fallait chasser de la ville tous les incrédules; ainsi advint, le 27 février 1534, et les saints se partagèrent la cité. Malheureusement les impies, évêque en tête, assiégèrent Münster, et le prophète Énoch

(1) Le *Montanisme,* écrit Dorner, attend passivement le retour de Jésus-Christ, et s'y prépare moralement; les *anabaptistes* veulent le hâter par la violence. Plus est abrupt le début de l'âge d'or, moins on se préoccupe du point de vue éthique (ibid.)

périt dans une sortie. Bockhold prit aussitôt sa place; d'après des révélations célestes, il proclama la dissolution du Conseil municipal et l'établissement d'une Théocratie; le gouvernement fut remis à douze anciens, qui promettaient de se laisser diriger par les inspirations de Bockhold. Celui-ci introduisit, sur le champ, la polygamie dans la ville, devint le mari de dix-sept femmes, annonça qu'il était le roi du globe, et désigna les douze personnages qui devaient gouverner sous lui durant le Millénium; il envoya même vingt-huit apôtres au dehors, pour propager son empire. En attendant, les impies assiégeaient toujours les saints; ceux-ci finirent par succomber, et Bockhold expira dans les supplices.

On comprend que les espérances du chiliasme fussent considérées par l'Église avec une certaine défiance. Pour se débarrasser des enseignements de Jean Campanus et de ses préoccupations eschatologiques, on l'enferma à Clève, où il mourut fou, vers 1578, après vingt années de geôle. Quant à David Joris, peintre sur verre, qui se donnait pour Emmanuel, qui prétendait que l'ère du Saint-Esprit datait de lui, que l'empire du monde était promis aux anabaptistes (comme jadis Canaan aux Israélites), sa tête fut mise à prix; et s'il put mourir paisiblement à Bâle, en 1556, c'est à la faveur d'un faux nom. On eut seulement la satisfaction tardive, trois ans après, d'exhumer et de brûler ses restes. Quant à Servet, on ne manqua pas de lui reprocher d'être un chiliaste. Et que de fois, dans le cours de l'histoire subséquente, cette épithète infamante suffit à perdre un homme! A Danzig, au XVIIe siècle, Rahtmann eut l'imprudence d'affirmer que la lettre biblique n'a pas le pouvoir de sauver, si l'influence de l'Esprit ne s'y joint pas; on l'accusa aussitôt d'être chiliaste! Le prédicateur

Breckling, qui mourut en 1711, en Hollande, fut destitué sous la même inculpation. Spener fut traité de fanatique parce qu'il osait mentionner le Millénium, et cependant il se bornait à enseigner qu'après la destruction du papisme, et après la conversion des païens et des Juifs, l'Église traverserait une ère de paix et de pureté qui serait l'avant-goût du sabbat éternel. Il est vrai que la doctrine eschatologique a toujours eu ses enfants terribles; mentionnons seulement G. Arnold, piétiste, théosophe et chiliaste, pour qui l'histoire de l'Église devrait se résumer dans celle des sectes, schismes et hérésies diverses qui ont marqué, en divers temps, les protestations de la conscience individuelle contre les dogmes ecclésiastiques. Il y a là, d'ailleurs, une part de vérité; et si nous ne le pensions pas, nous n'écririons pas le présent chapitre.

Le XVII[e] siècle fut presque aussi fertile que le XVI[e] en aberrations apocalyptiques. Il est utile de rappeler que l'idée directrice du presbytérianisme puritain, en Écosse et en Angleterre, c'était l'organisation du Royaume de Christ, d'une théocratie de la Nouvelle Alliance, fusionnant l'État et l'Église; il s'agissait là d'un véritable gouvernement, qui était aux mains d'une aristocratie spirituelle; celle-ci dirigeait les conseils presbytéraux par les synodes, et les troupeaux par les conseils. Système complet, qui se vantait d'une origine divine et qui ne pouvait, dès lors, admettre à ses côtés l'existence parallèle d'une autre forme ecclésiastique. De là, par contre-coup, la réaction du congrégationalisme : une Église, disent les Indépendants, quelle qu'elle soit, ne peut pas s'identifier avec le Royaume de Christ; c'est le Messie en personne qui triomphera des puissances adverses; d'ailleurs, le Millénium est imminent! Alors, les croyants prophétisent; le règne des

saints va commencer; ils s'appuient sur le livre de Daniel et sur la vision des monarchies successives, au point qu'on les appelle « Quintomonarchistes. » Le point culminant de cette agitation est atteint en 1656; et le quaker Naylor fait une entrée messianique à Bristol, procession symbolique destinée à représenter spirituellement, mais sous la forme de l'entrée triomphale à Jérusalem, la prochaine Parousie du Christ. Cette grandiose équipée mena Naylor dans les bras des bourreaux. C'était précisément l'époque où Drabicius, marchand de drap en Hongrie, se vantait de recevoir des révélations d'En-haut, annonçait la ruine de la maison d'Autriche pour 1657, l'élévation du roi de France à la dignité d'empereur d'Allemagne, l'imminente destruction du papisme, et la conversion de tous les païens, signe des derniers temps. Mais il fut arrêté pour crime de lèse-majesté, et supplicié.

Avec Jean de Labadie, la France ne restait pas en arrière. Cet ancien jésuite, devenu prédicateur protestant, se fit destituer en 1669, par un Synode wallon, à cause de ses opinions sur le chiliasme, sur « l'apocatastase, » et sur la nécessité d'une réforme au sein de l'Église dite réformée. Livré à lui-même, il organisa une communauté composée uniquement de régénérés, et groupa 60.000 âmes autour de lui. Les plus étranges erreurs trouvèrent là un terrain de culture approprié; la mortification de la chair et la communauté des biens s'alliaient à des théories mystiques sur le sens de l'union conjugale entre régénérés : puisqu'ils se mariaient afin de peupler le Royaume de Dieu, l'engendrement de leurs enfants affranchissait ceux-ci du péché originel, et ils devaient venir au monde sans coûter aucune souffrance. Ces excentricités provoquèrent une enquête gouvernementale, et Labadie, tout en

publiant son apologie, jugea prudent de quitter la Hollande.

C'est en 1650 qu'il s'était séparé de l'Église romaine. Or, en 1670, les préoccupations apocalytiques se manifestèrent de nouveau en Angleterre par la fondation d'une communauté « philadelphienne ; » nom significatif, que la fondatrice, Jane Leade, empruntait au chapitre *3* de l'Apocalypse. Zinzendorf reprit ce titre, au XVIII[e] siècle, pour la communauté qu'il organisa, et dont l'apparition, disait-il, marquait l'aurore de l'ère philadelphienne, nouvelle phase de l'histoire ecclésiastique, période annoncée par les prophètes et les apôtres. La fondation de communautés philadelphiennes devenait, d'ailleurs, une spécialité ; et le réformé allemand, Henri Horche, était passé maître en cet art. Ce genre d'activité avait, sans doute, été facilité en Allemagne par des prédictions comme celles de la demoiselle Rosamonde d'Asseburg, honorée de révélations sur le Millénium depuis l'âge de sept ans ; son disciple Petersen mourut en 1727, après avoir perdu sa place de superintendant, à cause de ses enseignements fantastiques sur le chiliasme et la palingénésie. Au surplus, les communautés philadelphiennes ne méritaient pas toujours le respect. Celle qui fut fondée en 1702, à Allendorf, par Éva de Buttlar, n'était qu'un mauvais lieu de la pire espèce ; séparée de son mari, elle y vivait avec un individu qui incarnait Dieu le Père, et un jeune amant qui incarnait Dieu le Fils ; elle-même incarnait le Saint-Esprit, elle était la Porte du Paradis, la nouvelle Jérusalem, la Sagesse descendue du Ciel, la seconde Ève, la Mère de tous les vivants. Dans une autre communauté de ce genre, près de Berne, les frères Kohler se donnaient pour les deux témoins de l'Apocalypse (ch. *11*). Ailleurs encore, on décrète que Ronsdorf est la Sion nouvelle ; une servante qui vit avec un homme

marié annonce l'imminence du Millénium, déclare qu'elle est l'Épouse de l'Agneau, et qu'elle va enfanter le Sauveur du monde (Apocalypse *12*).

On s'étonnerait, à bon droit, si le prophétisme des Cévennes n'avait pas contribué, pour sa part, à entretenir la fermentation des espérances apocalyptiques. C'est aux Cévenols, en effet, qu'il faut faire remonter la formation d'une *Ecclesia ambulatoria,* qui parcourut l'Allemagne au début du XVIIIe siècle, en annonçant partout la proximité des châtiments divins. C'est à eux, encore, que revient l'organisation, en Angleterre, d'une secte qui attendait, avec anxiété, une révélation décisive annoncée par les prophètes huguenots. Enfin, Anna Lee, en 1758, prononce la parole salutaire : elle est l'Épouse de l'Agneau, elle inaugure le Millénium, elle enseigne que la racine de tout mal, c'est l'union de l'homme et de la femme. Le mauvais vouloir de la population la contraignit de passer en Amérique avec trente fidèles, en 1774; là, on constitua « l'Église millénaire, ou la Société unie des Croyants. » Après sa mort, on décréta que, si le Christ était le fils de la Sagesse éternelle, Anna était la fille de cette même Sagesse, mère des fidèles comme Christ en est le père (1).

A cette époque, du reste, en plein XVIIIe siècle, la folie eschatologique sévissait, sans frein, en Russie. Vers 1650, le paysan Filipow avait affirmé, sans sourciller, sur la foi d'une apparition du Très-Haut, que le Père des esprits s'était incorporé à lui, et que le premier article du *Credo* consistait à confesser qu'il n'y avait point d'autre Dieu que Filipow. Cet enseignement avait rencontré tant d'approba-

(1) On affirme que cette secte des Shakers existe encore dans l'État de New-York.

tion, qu'un autre paysan, Suslow, fut adopté par le premier en qualité de Fils. Ce nouveau Messie envoya douze apôtres en mission; les persécutions s'abattirent en vain sur ce Christ, qui persista, jusqu'au bout, dans ses revendications. Un second Christ lui succéda, en la personne d'un certain Lupkin, qui mourut en 1732; et la dignité messianique se transmit alors au nommé Petrow. Après la disparition de ce dernier descendant spirituel de Filipow, les sectateurs de ce fou se bercèrent de l'illusion que l'empereur Pierre III, détrôné par Catherine II, était une incarnation renouvelée du Christ, et qu'il se tenait caché, en attendant l'heure propice; alors il reviendrait, pour exercer un épouvantable jugement sur les incrédules. — Quoi! du temps de Catherine II! Il est difficile, après cela, de nier les affinités électives de l'âme humaine pour le messianisme. Du reste, lors du premier partage de la Pologne, cette même princesse eut l'occasion de grâcier un Messie juif, Jacob Leibowicz; la dignité qu'il s'arrogeait lui avait valu, d'abord, la haine des talmudistes, puis celle des inquisiteurs, après son entrée nominale dans le catholicisme. Rendu à la liberté, il groupa ses fidèles et fit honorer en lui une incarnation de la divinité; cet étrange Messie réussit même à obtenir pour sa fille, la belle Ève, une quasi adoration.

Après le spectacle effrayant de tant d'aberrations monstrueuses, les erreurs d'un Swedenborg sont pour l'esprit un véritable repos. Lui aussi, il a des extases; lui aussi, il prétend renouveler de fond en comble la chrétienté, pour construire la nouvelle Jérusalem; lui aussi, il n'a d'yeux, dans toute la Bible, que pour l'Apocalypse, mais il affirme, cependant, que le retour du Christ restera invisible et spirituel. Cette erreur-là vaut mieux que l'erreur opposée,

à laquelle il est difficile d'échapper, semble-t-il; n'a-t-on pas vu un savant comme William Whiston, à la fois mathématicien, physicien, astronome et théologien, finir sa carrière, en 1752, dans des rèves chiliastes extravagants?

Du reste, l'on se tromperait fort, si l'on croyait que le XIXe siècle a vu la fin des préoccupations apocalyptiques. Elles sont plus ardentes que jamais. On sait le rôle qu'a joué le Wurtemberg dans la courageuse défense des droits de l'eschatologie; c'est là que les partis les plus opposés se réconcilient dans une foi commune au Millénium; Bengel n'en avait-il pas annoncé l'aurore pour l'année 1836? C'est ainsi que les disciples de Michel Hahn (mort en 1819), et ceux de Pregizer (mort en 1824), profondément divisés sur le sujet de la justification, étaient d'accord en ce qui regarde l'apocatastase. Ailleurs, il n'en allait pas de même. A partir de 1840, un double courant se dessina parmi les luthériens allemands, à propos des prophéties; les uns estimant qu'il fallait les spiritualiser, les autres insistant sur l'impossibilité de passer sous silence, dans l'enseignement de l'Église, le chiliasme biblique. Des divergences du même genre se produisirent parmi les luthériens allemands établis en Australie; le synode dit d'Emmanuel affirmait que la question du Millénium était une question ouverte, et qui ne saurait diviser l'Église; tandis que le synode Sud-Australien soutenait un point de vue diamétralement opposé. Mêmes divisions parmi les luthériens allemands aux États-Unis; le synode de Buffalo et celui du Missouri estimèrent que le synode d'Iowa était infidèle aux symboles ecclésiastiques, en affirmant que la question du chiliasme reste une question ouverte.

Elle le reste, en tout cas, dans le domaine de la pratique.

En 1801, l'anglaise Jeanne Southcote annonça qu'elle était la femme enveloppée du soleil, dont il est question dans l'Apocalypse, au chapitre *12*. Ses sectateurs, intitulés Nouveaux-Israélites ou Sabbatariens, construisirent une chapelle à Londres, et y préparèrent un magnifique berceau pour le Messie que Jeanne devait enfanter; elle mourut en 1814, sans l'avoir mis au monde. — En 1803, le paysan würtembergeois, Rapp, s'était établi aux États-Unis pour y fonder la communauté de l'Harmonie. Ses 600 disciples le vénéraient en qualité de patriarche, prophète et souverain sacrificateur, et attendaient avec lui la Parousie imminente. En 1823, ils se construisirent une ville nommée Économie. Survint, en 1831, un aventurier du nom de Müller, qui avait joué en Europe le rôle d'un prophète appelé à fonder une monarchie universelle; inquiété par une enquête judiciaire, il avait pris le chemin de l'Amérique. Lorsqu'on apprit, à Économie, qu'il avait été persécuté à cause de sa foi à la Parousie, on le reçut à bras ouverts; d'autant plus, qu'il se présentait comme étant le comte Maximilien de Léon. Il provoqua vite une scission parmi les disciples de Rapp, en tâchant de rétablir le mariage, dont on avait décrété l'abolition, et il s'éloigna avec 250 schismatiques pour fonder la communauté de la Nouvelle Jérusalem. Quant à Rapp, il mourut en 1847 espérant, jusqu'à son dernier souffle, que le Christ allait apparaître, et qu'il irait à sa rencontre pour lui présenter sa communauté.

Tout cela était bien innocent auprès des drames qui se déroulaient en Europe. Un certain prédicateur catholique, nommé Pöschl, s'était fait emprisonner par le gouvernement autrichien, à cause de l'agitation que provoquait son enseignement sur l'imminence de la fin du monde; ses disciples s'attachèrent, alors, à un paysan du nom de

Haas; leur fanatisme s'exalta au point qu'en 1817, le jour du vendredi saint, ils immolèrent une jeune fille. Six ans plus tard, en Suisse, la visionnaire Marguerite Peter annonçait que la victoire définitive du Messie sur Satan exigeait du sang. En conséquence, on tua sa sœur; puis, elle se fit clouer les mains et les pieds, avant de recevoir le coup de couteau fatal.

En 1825, aux États-Unis, Joë Smith commençait ses révélations : les dix tribus d'Israël, qui ne sont jamais rentrées en Palestine, ont émigré en Amérique, et l'un de leurs prophètes, « Mormon, » a caché dans la terre, pour les Saints des derniers jours, des secrets que Smith vient de déchiffrer. Aussitôt, on se groupe autour du héros, on s'organise en Église, on fonde la ville de Nauvoo où l'on élève un temple magnifique. Mais cette communauté déchaîne une haine furieuse; la population avoisinante, après avoir détruit la ville et tué Smith, chasse de ses parages les Saints des derniers jours... Ceux-ci, au nombre de 15.000, après deux ans de pérégrinations, s'établirent dans l'Utah et fondèrent la Nouvelle Jérusalem, vulgairement appelée la Cité du Lac Salé. Les révélations du charpentier Young justifièrent la nécessité religieuse de la polygamie; car les femmes qui ont été unies à un Saint des derniers jours, sont les seules qui puissent parvenir à la vie éternelle. A la fin des âges, Jésus reviendra, il siègera dans le temple du Lac Salé, et y exercera le jugement. En attendant ce jugement général, les Mormons se chargeaient d'en exécuter de sommaires sur les caravanes qui traversaient leur territoire; sur un signe du Prophète, les « anges de la destruction, » ou autres associations secrètes, pratiquaient l'assassinat et scalpaient leurs victimes. A partir de 1869, le chemin de fer qui relia les deux

Océans priva, heureusement, de son isolation funeste, ce singulier « Royaume de Dieu. »

Chose étrange, au moment même où Smith groupait les Saints des derniers jours en Amérique, Jean Darby les rassemblait en Europe ; c'est entre 1820 et 1830 qu'une communauté apocalyptique se fondait à Plymouth, en vue de l'imminente Parousie. Mais c'est aux États-Unis, néanmoins, que la secte des Adventistes vit le jour. Affirmant que les 2300 jours du prophète Daniel désignent tout autant d'années, Miller annonçait la Parousie pour la nuit du 23 octobre 1847. Il convainquit plusieurs milliers de disciples ; à la date fixée, ceux-ci étaient rassemblés dans leurs tabernacles ; les heures s'écoulèrent, et le Seigneur n'apparut point. On allégua une erreur de calcul, et l'adventisme continua ses conquêtes. — Miller était entré dans la lice en 1833 ; c'est en 1836 que les Irvingiens prirent position, devant le public, par un écrit apostolique dédié à tous les conducteurs ecclésiastiques et à tous les princes des nations chrétiennes. A Londres même, les Irvingiens possédaient sept communautés, d'après le nombre des sept églises de l'Apocalypse ; là, on prêchait que la Parousie était imminente. En effet, la corruption de l'Église, la grande Babylone, expliquait, jusqu'ici, les délais du Seigneur ; mais maintenant, grâce à Irving, douze apôtres viennent d'être constitués, et c'est le signe de la fin ; les événements suprêmes se dérouleront avant qu'aucun Irvingien meure. Quand ils commencèrent à mourir, on élargit la formule ; on décrète que ceux-là étaient déjà nés, qui verraient le début des derniers temps. Du reste, les Irvingiens gagnèrent à leur cause quelques théologiens allemands, par exemple Thiersch, et ils comptent aujourd'hui, de l'autre côté du Rhin, environ 5.000 adhérents.

Car l'Allemagne, nous l'avons déjà constaté, offre un terrain favorable aux préoccupations eschatologiques. Parmi les Wurtembergeois, établis dans la Russie méridionale, Barbara Spohn, en 1842, annonça la fin du monde; il s'agissait donc de gagner la Palestine au plus vite, car c'est là que le Royaume du Millénium s'établirait. Qu'importait la longueur du voyage? La manne céleste nourrirait les pèlerins, et le Christ les revêtirait de l'habit de noces en Terre Sainte. A la Pentecôte de 1843, trois cents pèlerins s'ébranlèrent; mais le gouvernement leur barra la voie; on leur permit, seulement, d'envoyer trois éclaireurs pour chercher un lieu propice à l'établissement. Ces envoyés revinrent calmés. En 1854, Christophe Hofmann forma le projet d'entraîner en Palestine 10.000 familles allemandes, afin d'y reconstituer un peuple de Dieu, et d'y établir un état social fondé sur l'application des lois de Moïse; il parvint à envoyer des colons en Terre Sainte, mais non à rebâtir le temple de Jérusalem pour accomplir les prophéties et donner au monde un sanctuaire central. En 1878, des chiliastes bavarois allèrent se ruiner dans la Russie australe pour obéir aux suggestions apocalyptiques du pasteur Clöter; celui-ci prétendait avoir découvert, exégétiquement, l'endroit où les chrétiens des derniers jours vivraient en sûreté pendant le règne de l'Antéchrist. Malgré l'échec de ses dupes, Clöter se rendit lui-même en Crimée, et ce voyage, entrepris en 1880, l'affermit dans ses convictions! Mais sa destitution, au retour, enraya le mouvement. Du reste, c'était une Allemande aussi, cette Jacobine Maurer, établie au Brésil, qui s'acquit un renom de prophétesse parmi ses compatriotes émigrés, et qui finit par se donner pour une réapparition féminine du Christ. De plus en plus exaltée, elle déclara que les croyants avaient le devoir

d'amener le Millénium en supprimant les impies. Ses sectateurs commencèrent par quelques meurtres isolés, puis, dans la nuit du 25 au 26 juin 1874, bien organisés et bien armés, ils massacrèrent tout ce qui leur tomba sous la main. Il fallut plusieurs jours à la force militaire pour se rendre maîtresse de ces fanatiques.

Un an avant l'époque où Jacobine Maurer commença ses prophéties, la police russe opérait une descente chez le nommé Plotizyn, en 1869. C'était le chef spirituel de la secte des « mutilés » fondée par Seliwanow, le réformateur des communautés organisées jadis par Filipow. On sait que ces communautés faisaient courir mystérieusement le bruit que Pierre III, enterré en 1762, n'était pas mort; dernière incarnation du Christ, il se tenait caché, pour juger les impies au moment favorable. Seliwanow parvint à répandre la croyance qu'il était, lui-même, Pierre III, le Messie; il enseignait au genre humain que l'union conjugale est la source de tout mal. Puni par le knout, emprisonné, exilé, Seliwanow persista dans son apostolat messianique et le bruit courut, après sa fin, qu'il s'était de nouveau caché avant de revenir, définitivement, pour juger les vivants et les morts.

Ici et là, sur d'autres points du monde, cette perspective du jugement agita les esprits; à partir de 1842, par exemple, parmi les paysans suédois, des femmes et des enfants annoncèrent, avec une solennité extraordinaire, l'approche des châtiments divins. A la même époque, en Asie, le Chinois Siu, converti au protestantisme, recevait des visions surnaturelles; il se disait prédestiné à exercer lui-même les jugements de Dieu sur l'idolâtrie, en qualité de frère cadet du Christ. Ses prédications groupèrent autour de lui, non seulement des adeptes, mais des armées; et, dès 1851,

il dirigeait un formidable mouvement révolutionnaire qui se proposait l'établissement d'une dynastie Taiping, c'est-à-dire de la paix universelle. Devenu maître de Nanking, Siu s'intitula Roi céleste. On sait qu'à partir de ce moment les agissements du réformateur appartinrent à l'histoire politique (1).

Est-ce tout? L'on pourrait encore allonger la nomenclature des crimes et des folies qui ont marqué, au cours des âges, l'effervescence des idées apocalyptiques. En présence d'un pareil tableau, on reste d'abord stupide; il semble qu'on sorte d'un cauchemar. Et l'on est tenté de s'écrier : Bénis soient les théologiens qui s'efforcent d'extirper du cerveau humain les préoccupations eschatologiques! — Hélas! le procédé serait aussi vain que radical. N'a-t-on pas vu Jean Noyes, aux États-Unis, fonder, entre 1830 et 1840, la secte des Communistes bibliques ou des Perfec-

(1) Dans son ouvrage sur les Missions moraves, Senft raconte qu'en 1855, au Groënland, l'Esquimau Matthieu gagna les âmes les plus pieuses de la communauté chrétienne (à Friedrichsthal). On se sépara de l'Église, et l'on attendit, sur une montagne, l'avénement du Seigneur. — En 1896 paraissait la dixième édition d'un ouvrage intitulé : *L'imminence de l'ère nouvelle*. L'auteur se qualifie de « premier chronologiste de l'Association britannique, chronologique et astronomique, premier calculateur de toutes les éclipses et passages de planètes, etc. » Et l'opuscule a pour but d'annoncer, pour le 21 mars 1898, « les grandes assises tenues par l'Ancien des jours, l'avénement de Notre Seigneur, le Millénium, etc. » — Ne lisions-nous pas, en 1897, dans un journal religieux : « La population de couleur, à Lafayette (États-Unis), est en émoi : un prédicant nègre, Callicott, a prophétisé, dans son dernier prêche, que la fin du monde aurait lieu dimanche. Après cette révélation, le révérend a invité ses auditeurs à se réunir, au jour dit, en un certain lieu, où des chariots de feu viendront les prendre, pour les emporter au ciel. Cette prédiction a mis sens dessus dessous les centaines de noirs qui l'écoutaient » *(L'Église nationale,* cité par *Le Christianisme).*

tionnistes? Partant de l'idée que la Parousie spirituelle du Christ s'est produite après la ruine de Jérusalem, Noyes enseignait que ce retour du Seigneur avait mis fin au Royaume d'Adam, et fondé le Royaume de Dieu dans les cœurs. Noyes avait pour mission de rassembler les Saints dispersés, jusque là, dans ces établissements de Satan qu'on nomme églises officielles; pour des Saints, la Loi n'existe plus; ils ont le droit d'agir selon les impulsions de l'Esprit : biens, femmes, enfants, tout est commun à tous. On devine quelles furent les conséquences d'un pareil enseignement; et cependant, les prémisses n'en étaient pas apocalyptiques, au contraire. Les excès, risibles ou lugubres, dont nous avons déroulé la chaîne, sont donc imputables au cœur de l'homme autant qu'à l'espérance de la Parousie; cette attente constituant, du reste, un terrain favorable à l'éclosion de certains germes morbides.

Au surplus, ces annales de la démence religieuse éveillent en nous autre chose que l'indignation ou le dégoût. Nous sommes là, pour ainsi dire, devant les éruptions volcaniques de l'âme humaine; au bruit de ces explosions répétées, nous mesurons l'incalculable puissance des forces qui sommeillent au fond de la créature mortelle, de celle au moins qui porte la livrée du Christ, car les animaux sont bien incapables d'exaltation morale. Ces capacités vertigineuses d'ambition sauvage, de crédulité extatique, de mystique débauche, d'endurance infernale, et de divine béatitude, sont l'apanage de l'homme, et elles le marquent au front d'un signe de réprobation qui resplendit, parfois, comme une étoile. Et puis, comment refuser une compassion immense à la grande masse de ces hallucinés, pauvres victimes de leur soif innée de bonheur, et de leur soif surnaturelle de sainteté? Comment

ne pas sympathiser avec cette multitude mélancolique de mystifiés qui ont cru que les cieux allaient s'ouvrir, mais qui sont « morts sans avoir obtenu les choses promises, » et sur lesquels on a jeté de la terre, comme sur les autres? Nous revoyons toujours, en imagination, je ne sais quel exode héroïque et incohérent, à travers les ténèbres de la nuit, pour aller à la rencontre du Seigneur... Il semble que l'obscurité aurait dû se dissiper devant l'éclair de joie qui brillait dans tous ces yeux avides! — Mais c'est l'aube froide et coutumière qui ramena, sur cette foule lassée, la clarté monotone d'un soleil trop connu, et qui n'était pas le Soleil de justice. Peut-on lire le récit d'une déception pareille, sans frémir d'une émotion intense? Nous, chrétiens, qui entrevoyons confusément ce que serait, pour le monde entier, l'avénement glorieux du Messie, pouvons-nous sourire d'une illusion véritablement tragique dans ses conséquences? Ah! le Sauveur lui-même a pitié des infortunés qui murmurent, comme les pèlerins d'Emmaüs : « Nous espérions! » (1)

Cependant, il va de soi que nous ne songeons pas à solidariser les destinées du réalisme biblique avec celles du chiliasme. Déjà nous avons fait observer que les tendances, nettement ascétiques et séparatistes, des sectaires

(1) Martensen écrit, dans sa *Dogmatique* : « Quand, sérieusement, l'on s'enquiert des signes des temps, nous n'avons plus à redouter ni les excès, ni les fantaisies de l'imagination charnelle, car le Christ, le régulateur des temps, se fait la loi de notre conscience. Si donc, au milieu des crises et des douleurs du présent, nous rencontrons des chrétiens qui, plus vigilants que nous, laissent échapper le cri : *Voici le Seigneur!* bien loin de les dénoncer comme perturbateurs de l'Église, nous devons les respecter comme de véritables ministres du Christ, car ils nous rappellent de nos distractions à la réalité de la vie chrétienne. »

apocalyptiques, sont contraires aux principes de l'hébraïsme (1). Ce mépris du corps et du monde est la négation du Royaume de Dieu. Il va de pair, d'ailleurs, avec le mépris de la science; or, la doctrine du Royaume veut être comprise et propagée par des hommes de pensée; la prière sans l'Écriture sainte, la foi séparée de l'étude, lui sont des auxiliaires funestes. Et c'est pourquoi, après avoir esquissé à grands traits l'histoire du *chiliasme,* il nous reste à retracer, parallèlement, les progrès du *réalisme biblique,* progrès qui sont indissolublement liés à ceux de l'exégèse, et en particulier à une interprétation toujours plus profonde à la fois et plus simple de l'Ancien Testament. Le sujet est, d'ailleurs, traité dans l'admirable « introduction générale » de Baumgarten à son commentaire sur le Pentateuque; nous le suivrons, pas à pas, dans la première partie de notre exposé, trop heureux si nous méritions le reproche de répéter, sans plus, notre guide; nous croirions faire preuve d'outrecuidance en agissant différemment.

---

(1) Darby écrit : « L'attente du retour de Jésus-Christ est le thermomètre de la vie de l'Église... Ces études doivent avoir pour résultat de nous détacher de ce monde. » Dans un certain sens, elles doivent avoir un résultat contraire.

CHAPITRE DIX-HUITIÈME

HISTOIRE DU RÉALISME BIBLIQUE

II. — L'IDÉE

Les détracteurs contemporains des études eschatologiques, semblent dire que l'Église leur a tourné le dos, définitivement, comme aux envoûtements du Moyen âge et à la sorcellerie; la vérité, c'est que ces études, parfaitement négligées pendant de longs siècles et même à l'époque héroïque du christianisme naissant, se sont imposées de plus en plus à l'Église, et parviennent, aujourd'hui seulement, à conquérir leur droit de cité dans la théologie. Ceci n'est pas un paradoxe. C'est la constatation du fait que l'Ancien Testament obtient enfin, de nos jours, la place qui lui revient dans l'organisme de la pensée évangélique. Certes, on l'a beaucoup honoré jadis ; mais honorer n'est pas comprendre. L'attitude prise par l'Église primitive à l'égard de l'Ancien Testament est bien significative; c'est un cadeau encombrant, un tableau qu'elle ne sait où suspendre. Dans son *Précis de l'histoire des dogmes,* Harnack écrit (III, 4) : « Dans les communautés pagano-chrétiennes, l'Ancien Testament, considéré comme source pour connaître la foi, servit : 1° Au développement de la cosmologie

monothéiste ; 2° à exposer les preuves qu'on tirait de la prophétie, et à démontrer l'antiquité du christianisme (lequel est plus ancien que le monde) ; 3° à fournir une base pour tous les rites et ordonnances ecclésiastiques dont le besoin se faisait sentir ; 4° à développer et approfondir la vie religieuse (psaumes et fragments des prophètes) ; 5° à rejeter le peuple juif en tant que nation élue, c'est-à-dire à prouver que ce peuple est rejeté de Dieu. En effet : ou bien le peuple juif n'a jamais été en possession de l'alliance avec Dieu, ou bien cette alliance était une alliance de colère, ou bien enfin, le peuple juif, après l'avoir possédée, l'a perdue. Jamais les Juifs n'ont compris l'Ancien Testament ; ils n'ont donc plus le droit de le posséder, à supposer même qu'ils l'aient jamais eu en leur possession. » Ce résumé laconique en dit long, dans sa sécheresse, sur l'inintelligence foncière du catholicisme naissant à l'égard de l'Ancien Testament.

A la vérité, cette attitude est facile à expliquer, puisque les églises pagano-chrétiennes, issues de saint Paul cependant, n'ont jamais réussi à se laisser pénétrer par le paulinisme. Leur exégèse, en somme, n'était qu'une conséquence de leur christologie. Connaître le Christ « selon la chair, » est une préoccupation qu'on abandonne aux Juifs ; pour les païens, au contraire, ce qui importe, c'est le Christ spirituel. Défendre l'existence pneumatique et la divinité du Christ, voilà l'intérêt souverain dans les communautés pagano-chétiennes ; souvent, on fait bon marché de son humanité ; à plus forte raison, devait-on négliger l'histoire des Hébreux, ces annales dont le centre est une généalogie, celle qui part d'Abraham pour aboutir au Messie, et dont Bengel disait que les prédicats du Christ, au premier verset du premier chapitre de Matthieu « fils de David, fils d'Abra-

ham, » constituaient la récapitulation du Nouveau Testament. — S'il en est ainsi, on peut affirmer, selon l'heureuse expression de Baumgarten, que l'Ancien Testament, pris dans son essence, est la préface de l'existence terrestre du Christ (Romains *1/4*, *9/5*; Galates *4/4*). Christ et l'histoire de l'Ancien Testament sont inséparables, car cette histoire préparait la nature à la réception du Messie venu en chair : « Ipse Jesus, écrit Augustin, intelligitur substantia populi hujus, ex quo natura est carnis ejus. » Ainsi, de même que l'Esprit de Dieu a engendré le Christ *en la chair,* de même cet Esprit préparait *la nature* en vue du Messie, car la nature, sans cet Esprit, ne serait que la nature brute, une antithèse absolue au Christ. Et cependant, l'Église pagano-chrétienne considère l'Esprit de Christ comme quelque chose qui plane au-dessus de l'histoire, au lieu de voir dans cette histoire, dans sa réalité matérielle, « la périphérie de l'existence corporelle du Messie; » l'Église primitive ne sait pas distinguer, dans les révélations de Dieu sous l'ancienne alliance, les prodromes de l'incarnation.

On comprend, dès lors, à quel point l'exégèse des pagano-chrétiens dépendait de leur christologie. Les héros de l'ancienne alliance n'étaient pas, pour eux, des individus en chair et en os marchant sur un sol ferme, mais des visions aériennes; « ce n'étaient pas des personnes, mais des figures. » Or, à celui qui ne pénètre pas le sens profond du passé d'Israël, l'avenir du peuple élu reste aussi caché; le présent seul subsiste, le présent, c'est-à-dire l'obstination tenace de la nation qui rejette son Messie. De là, l'impossibilité de suivre saint Paul dans ses prédictions triomphantes sur la libération d'Israël. On ne peut accepter sa manière d'interpréter les prophéties; et l'on se lance,

à corps perdu, dans l'allégorisation. L'exégèse devient un jeu d'esprit. Origène déclare que la femme d'Abimélec représente la philosophie naturelle; il estime que, si la portion de Benjamin fut plus grande que celle de ses frères, c'était « soit à cause de Jérusalem, soit comme type de l'apôtre Paul. » Pour Cyrille, les douze fontaines d'Élim représentaient les douze apôtres, et les soixante-dix palmiers représentaient les soixante-dix disciples. Tel était le « spiritualisme » de l'époque.

Une réaction, naturellement, s'imposait. Jérôme s'en fait le champion; il désigne sévèrement Origène : « Semper allegoricus et historiæ fugiens veritatem. » Mais quoi! il ne possède pas, lui-même, la clé de l'Ancien Testament; ce sont les exagérations de son adversaire qu'il réprouve, mais le point de vue général est le même. N'est-ce pas lui qui écrit : « Isaac portat imaginem Dei patris, Rebecca Spiritus sancti, Esau populi prioris et diaboli, Jacob ecclesiæ sive Christi. Senuisse Isaac consummationem orbis ostendit, oculis caligasse, fidem periisse de mundo. » N'est-ce pas Jérôme qui écrit, dans sa préface au commentaire sur Ésaïe : « Post veritatem historiæ spiritualiter accipienda sunt et sic Judæa et Hierusalem, Babylon et Philistim intelligenda sunt, ut omnia quæramus in sensu. » Avec une pareille théorie, il n'est pas difficile d'arracher au malheureux Israël les plus belles perles de la promesse.

L'école d'Antioche, avec Théodore, et bien que celui-ci se fasse accuser de judaïsme, ne parvient pas à détourner l'exégèse du lit qu'elle s'était creusée; car Théodore, lui-même, n'accorde pas à l'histoire sainte la valeur d'une histoire réelle. Pour lui, les personnages et les événements de l'Ancien Testament ne conduisent pas plus loin, par eux-mêmes, et ne contiennent pas virtuellement le Christ;

les prophéties elles-mêmes ne renferment pas l'avenir en germe; elles sont l'incomplète expression d'une vérité qui se trouvera coïncider avec la réalité, et que celle-ci, du reste, dépassera infiniment. En résumé, ici encore, aucun lien organique entre les deux alliances. Chrysostôme, qui appartient à la même école, avoue, en effet, qu'il existe entre elles une solution de continuité; mais, selon lui, la substance prophétique de l'Ancien Testament est restée providentiellement voilée; sans quoi, les ennemis de l'accomplissement eussent détruit les livres saints.

Cette singulière inintelligence à l'égard de l'Ancien Testament, commune aux défenseurs et aux adversaires de l'allégorisme, explique suffisamment les erreurs connexes du chiliasme et du monachisme. Sans doute, le chiliasme fut désavoué par l'Église, tandis que le monachisme y florissait; mais elle portait dans son sein ces deux enfants, et l'on peut se demander de quel droit elle reprit, pour son compte, la célèbre parole : « J'ai aimé Jacob et j'ai haï Ésaü. » Le chiliasme, il est vrai, n'avait rien de commun avec le réalisme biblique; mais n'était-ce pas le cas pour la théologie orthodoxe? Celle-ci n'avait-elle pas déraciné le Messianisme, arraché la Nouvelle Alliance au sol nourricier de l'Ancienne, transplanté le christianisme hors de l'histoire? Et est-il surprenant, dès lors, que les millénaires aient protesté contre une exégèse fantaisiste et autoritaire? Est-il étonnant, du même coup, qu'ils aient dépassé la mesure, dépourvus qu'ils étaient de tout appui régulateur dans l'hébraïsme, et entraînés, d'autre part, vers l'exagération de leur propre principe, par le consensus universel de l'Église en faveur d'un ascétisme anti-biblique? Non, tout cela était inévitable; et d'autre part, l'Église ne pouvait pas reculer devant l'anathématisation d'une doc-

trine qui identifiait la nouvelle Jérusalem avec Pepuza. Toutefois, l'orthodoxie n'en prit pas occasion pour s'amender ; au lieu de modifier ses prétendus axiomes exégétiques, elle les laissa subsister tels quels, mais en menaçant d'excommunication ceux qui s'enhardiraient jusqu'à en tirer — directement ou par voie de réaction — certaines conclusions eschatologiques mal sonnantes. C'est ainsi que Jérôme formule solennellement son oracle : Facessat fabula mille annorum (Daniel 7). Et dans son commentaire sur Ézéchiel (chap. *37*, *38*) il déclare que la doctrine du chiliasme est judaïque, tandis que son interprétation « spiritualiste » est l'*explicatio ecclesiastica*. Cette dernière épithète n'est que trop exacte; mais elle s'applique aussi à la doctrine du chiliasme ascétique et fantasmagorique. Y voir, en effet, de l'hébraïsme, et cela à une époque où l'Ancien Testament, comme le Sahara de nos atlas était encore une « terre inexplorée, » ce serait un comble.

L'Église, d'ailleurs, oubliait la poutre qu'elle portait dans son œil : elle qui s'enfonçait, de plus en plus, dans le cléricalisme! Après avoir ouvert ses cadres aux païens, elle s'efforçait de réédifier, à l'intérieur, la barrière extérieure qu'elle avait détruite inconsidérément. La sainteté se réfugie dans le clergé; l'Église livre les laïques à leur imperfection constitutionnelle; elle donne à la souillure et au néant tout le domaine profane, la nature elle-même créée par Dieu, et rachetée par l'incarnation du Fils. Et la théologie renchérit encore sur la pratique; affranchie de tout lien avec les faits révélés, avec l'histoire concrète du salut, avec le monde réel et vivant enfin, tel que l'Ancien Testament nous le donne à connaître, la pensée théorique, ivre de spéculation, s'égare de plus en plus sur les hauteurs métaphysiques d'un dogmatisme nébuleux :

bientôt, Aristote, en pleine chrétienté, va poser le pied sur le cou d'Ésaïe.

Et ce sera le Moyen âge. Si l'on veut savoir ce qu'était devenue l'interprétation de la Bible à cette époque, il suffit de consulter la *Glossa ordinaria,* le manuel exégétique du catholicisme médiéval. Là, sous l'invocation des Origène, des Jérôme, des Augustin, on déraisonne sans frein au nom du « spiritualisme. » A propos de l'envoi des deux espions par Josué, on écrit : « Misit Christus duo testamenta, ut credentium fidem vel rebellium infidelitatem probaret ante adventum judicii. » A propos du puits dont Jacob roula la pierre pour Rachel, et auprès duquel reposaient trois troupeaux, on dit : « Aqua putei scientia V. T. quam lapis claudebat, sed adveniente Christo lapis remotus est. » Et plus loin, renchérissant sur cette explication, on ajoute : « Allegorice, per puteum baptismus, per agrum mundus exprimitur, per tres greges juxta puteum cubantes signantur illi, qui ad fidem trinitatis accipiendam pertinent in humilitate exoptantes baptismi gratiam. »

On sait que Nicolas de Lyra fut le Théodore de son époque, et qu'il s'efforça de ramener les exégètes à la grammaire. Mais bien que Luther ait écrit de lui : « Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset, » cette réaction avorta. Car, pour combattre le « spiritualisme, » il ne suffisait pas de prendre à son égard une attitude négative; la force d'expansion d'un principe positif pouvait seule accomplir la tâche. La Réformation eut l'honneur de l'entreprendre.

Pour comprendre l'exégèse de Luther, il suffit de lire son traité *de la Liberté chrétienne,* ce chant de victoire et d'adoration d'un moine devenu homme, d'un catholique devenu chrétien, d'un religieux devenu « roi et sacrifica-

teur. » Plus de distinction entre le sacré et le profane ; l'Esprit pénétre tout, sanctifie tout. Et, dès lors, l'Ancien Testament devient pour lui un émouvant et riche tableau : la vie de la foi au sein de la réalité terrestre. Luther travaille dix ans, avec amour, à son commentaire sur la Genèse ; il n'essaye pas de dégager des textes un sens théologique et quintessencié destiné à faire excuser le sens grammatical, mais il plonge avec une sérieuse et sainte naïveté jusqu'à l'âme religieuse des choses, et réhabilite, au nom de Dieu, la nature et le mariage. Et qu'on ne s'étonne pas de voir le héros de la liberté se lier ainsi à la lettre de l'Écriture ; il s'y attache *à cause* de son affranchissement spirituel, et non pas *malgré* cette libération intérieure. Car, à l'époque de la Réforme, il était devenu nécessaire de distinguer entre le Christ et ce qui se réclamait de lui ; entre la Bible et l'établissement ecclésiastique. Échapper au joug du pape, c'était donc accepter « le fardeau léger » du Maître.

Néanmoins, si Luther a le sens des réalités spirituelles, le sens historique lui manque (1). Certes, il semblait entré sur le chemin qui mène à considérer l'histoire d'Israël comme la préface à l'humanité du Christ, mais cette vue synthétique lui échappe. Entre ses mains, l'histoire sainte se résout en une multiplicité de récits séparés. Il ne saisit pas la caractéristique de l'hébraïsme ; « il nous montre des patriarches qui appartiennent déjà à l'Église, et qui font

(1) Il y a beaucoup de choses dans cette affirmation de Dorner : « L'Église évangélique pensait posséder le souverain bien dans la justification ; dès lors, à quoi bon un développement de l'histoire ? Il ne reste plus qu'à attendre la catastrophe qui ne sera pas la *consommation* du monde, mais sa *destruction* : Welt*vollendung,* Welt*vernichtung.* » — (« Glaubenslehre »).

des tournées missionnaires pour convertir les païens à Christ. » De plus, Luther ne sait pas voir l'Ancien Testament à travers les intuitions prophétiques de saint Paul ; et, dans la mesure même où la philosophie paulinienne de l'histoire lui demeure étrangère, il est impuissant à distinguer la signification éternelle du Judaïsme. Aussi, la littérature judéo-chrétienne lui est-elle antipathique ; il rejette l'épître de Jacques et l'Apocalypse. Enfin, les excès d'un chiliasme sanguinaire et la catastrophe de Münster prédisposaient peu le réformateur à encourager les études eschatologiques.

Les prémisses christologiques des réformés les amenaient à méconnaître, encore plus que les luthériens, le sens profond de l'ancienne alliance. Car le calvinisme n'insiste pas, avant tout, sur la signification cosmologique de l'incarnation, sur la pénétration de l'humain par le divin, de la réalité historique par l'Esprit. Aussi, Calvin ne statue qu'une relation *typique* et non *causale* entre l'Ancien et le Nouveau Testament ; la catégorie du type commande son exégèse des Psaumes. Or, la typologie se comprend dans un ouvrage comme l'épître aux Hébreux, alors que, fixé sur le sol de l'Église, on regarde en arrière pour comparer le présent au passé. Mais l'historien n'est pas un homme qui regarde en arrière ; il a le devoir de se transporter lui-même, en esprit, dans les siècles écoulés, de rendre le passé présent et de montrer, dans le présent, le germe déjà vivant de l'avenir (1). Cela n'empêche pas Calvin d'avoir, lui aussi, et plus que personne, travaillé à réhabiliter l'exégèse littérale ; véritable prince des commentateurs, il s'attira même,

(1) Nous avons vu plus haut (chap. IV) à quel point Calvin méconnaissait le caractère propre de l'ancienne alliance.

à cause de sa fidélité à la grammaire, le reproche immanquable de judaïsme. Le luthérien Hunnius écrivit, contre lui un ouvrage intitulé : *Calvinus judaizans, hoc est, judaicæ glossæ et corruptelæ, quibus Johannes Calvinus illustriora scripturæ sacræ loca et testimonia de gloriosa trinitate, deitate Christi et Spiritus sancti etc, detestandum in modum corrumpere non abhorruit.* Or, la vérité, c'est que l'exégèse de Calvin était encore trop peu juive.

Quoi qu'il en soit, Calvin fit école ; on se plongea dans l'hébreu et dans le grec, et la préoccupation exagérée de la grammaire ne détrôna que trop l'esprit au profit de la lettre. C'est ainsi que Grotius, dans son *Commentaire à l'Ancien Testament,* écrit : « Attuli ex historiis externis quidquid ad sacræ historiæ confirmationem aut explicationem pertinet. » Or, il tient si bien parole, que les caractères particuliers de l'Histoire sainte s'évanouissent, et l'économie divine de la grâce est remplacée par le règne général d'une providence universelle. Ces excès, naturellement, amenèrent une réaction ; Coccejus essaya de conserver à l'Ancien Testament, comme Grotius, son caractère historique, mais sans rien enlever à son autorité divine. Toutefois, cette réunion artificielle du point de vue scientifique et du point de vue dogmatique traditionnel, devait tourner, une fois de plus, au détriment de l'Histoire. Le « spiritualisme, » une fois de plus, montra son impuissance.

Une des thèses favorites de l'apriorisme antijuif, à cette époque, c'était l'opposition absolue de l'ancienne et de la nouvelle alliance : la première, économie de servitude et de damnation ; la seconde, économie de liberté et de grâce. Luther allait même jusqu'à déclarer que la loi de Moïse avait été donnée à Israël, non pas pour être accomplie par le peuple élu (incapable d'obéissance), mais pour le convaincre de péché.

Ces affirmations, à première vue, semblent concorder avec l'enseignement paulinien ; cependant, il convient d'examiner, de plus près, la position de l'apôtre à l'égard de ses compatriotes. La synagogue s'opposait à Jésus-Christ au nom de l'Ancien Testament ; or, comme l'âme des Écritures était l'Esprit même de celui que les Juifs repoussaient, Paul avait raison de leur dire : en rejetant celui qui est le cœur même de la Loi et des prophètes, vous transformez l'organisme vivant des Écritures en un cadavre. Dans ce domaine-là, par conséquent, sur le terrain de la controverse religieuse, l'apôtre opposait Moïse à Jésus. Mais cette opposition morale reste, néanmoins, purement formelle, en ce sens qu'elle ne parvient pas à effacer la réalité ; et cette réalité, c'est que Moïse et Jésus tiennent ensemble dans l'histoire, qu'ils sont les rameaux d'un même tronc, et que cette solidarité ethnique est l'explication même et le mouvement de l'histoire. Et c'est pourquoi l'apôtre, quand il se place au point de vue historique, affirme que la Loi rendait témoignage à la justification par la foi (Rom. *3*/21-22), c'est pourquoi encore, il range « la loi, le culte, les patriarches. » parmi les richesses impérissables d'Israël (Rom. *9*/4). En donnant solennellement à son peuple, du haut des cieux et comme gage suprême de sa faveur, une loi qui tomberait sur Israël comme le couteau de la guillotine, Jéhovah se serait lugubrement joué de la race élue. Et c'est ce que Coccejus a compris ; il prend au sérieux la promulgation de la Loi. Toutefois, à partir de l'adoration du veau d'or (c'est-à-dire presque simultanément) la loi salutaire devient meurtrière ; et c'est ainsi que notre exégète essaie de réconcilier l'histoire, réhabilitée par Grotius, et la dogmatique pseudo-paulinienne d'un « spiritualisme » impénitent.

Coccejus, d'ailleurs, et comme s'il soupçonnait l'insuffisance de sa théologie biblique en ce qui regarde la Loi, insistait surtout sur les prophètes. Mais, là encore, on dirait qu'il ne s'élève pas à la conception d'un Israël qui existe par lui-même ; Israël, pour lui, est moins un peuple qu'un cadre pour les types de la nouvelle alliance ; et c'est ainsi que les prédictions qui ont trait à la rédemption finale et à la gloire d'Israël sont appliquées à la première venue du Christ, bien que l'apparition du Messie ait coïncidé, en réalité, avec le rejet des Juifs. D'autre part, Coccejus respecte trop l'histoire, pour transporter dans le domaine spirituel toutes les appellations géographiques des prophètes ; mais, comme il ne croit pas à l'avenir des Hébreux, il en est réduit à chercher, dans les prophéties, un tableau du développement des églises de la gentilité. Ainsi, dans Ésaïe *11*/1 à 5, il est question du ministère de Jésus ; ce qui suit, par conséquent, décrit l'histoire ecclésiastique, et les enfants qui conduisent des lions désignent Huss, Luther et Calvin. De même, Ésaïe *33*/7 a trait à la mort de Gustave-Adolphe.

La réconciliation du « spiritualisme » avec les faits avait échoué ; on renonça, dès lors, à la réconciliation, et l'on cultiva la critique historique pour elle-même. L'auréole qui enveloppait l'Écriture se dissipa rapidement ; et les rires du déisme, répercutés par mille échos, éclatèrent soudain, de toutes parts, dans les vallées profondes et sous les voûtes sonores de l'Ancien Testament. Alors parut Bengel. « A qui sommes-nous redevables du fait que l'Église croyante, à l'heure actuelle, ne marque plus le chiliasme du sceau infamant de l'hétérodoxie ? A qui devons-nous la foi de l'Église aux magnifiques destinées d'Israël, et la certitude que l'histoire antérieure des Juifs,

dans l'Ancien Testament, livre le secret de leur histoire postérieure, à la fin des temps? A qui doit aller notre gratitude, si l'Église reconnaît le sens profond de cette visible réalité au sein de laquelle, un jour, se déploiera le salut invisible? A qui revient l'honneur d'avoir rendu ses droits à tout le côté matériel de l'histoire sainte, et d'avoir mis en lumière la synthèse organique du spirituel et du corporel? A Bengel. C'est lui qui a ébranlé le dernier fondement d'une théologie pseudo-orthodoxe, laquelle exagérait jusqu'à l'hérésie son opposition au chiliasme! » Ainsi s'exprime Delitsch (*Die biblisch-prophetische Theologie,* p. 6).

Il est de fait que l'influence de Bengel fut considérable. Il se réclamait, d'ailleurs, de Spener : « Une grande porte a été ouverte par le précieux Spener, quand il a mis en évidence, et pour employer ses propres paroles, l'*Espérance des temps meilleurs.* » Mais l'eschatologie de Spener est singulièrement imprécise, auprès de celle de Bengel. Celui-ci, écrit Œtinger, a voulu que le chiliasme devînt une doctrine orthodoxe, et il a bien fait; car, sans la théorie millénaire, la religion n'a ni toute son ampleur, ni toute sa beauté. Cet hommage du théosophe est bien naturel, si l'on songe aux prémisses philosophiques et religieuses d'Œtinger. « La base de tout, affirmait-il, ce n'est pas la Pensée, ni même l'Être, c'est la Vie. » La vie est une synthèse. De là cet autre aphorisme : « Aucun esprit ne peut apparaître sans corps; tout ce qui est spirituel est aussi corporel. » Les deux notions principales du système d'Œtinger sont donc les notions de *vie* et de *corporéité spirituelle.* D'où son indignation contre un Semler, « lequel, pour éviter le reproche de matérialisme, interprète l'Écriture secundum *metaphoras* au lieu de l'expliquer secundum *litteram.* » Le retour au vrai sens de la Nature sera le retour au vrai

sens de la Bible. « C'est *physiquement* ou *essentiellement* et non pas, d'une manière exclusive, *moralement,* qu'il faut saisir les concepts fondamentaux... Qui parum sentit, parum scit... L'idéologie est une peste; elle nous entraîne à contempler la nature en dehors de Dieu. Or il y a, dans chaque homme, une irrésistible intuition des forces invisibles qui animent la nature visible, il y a un sentiment de la présence en nous et autour de nous de la Sagesse, et nous disons secrètement *oui* et *amen* à cet instinct. » Dès lors, il faut remplacer le raisonnement « mécanique » par le raisonnement « phénoménologique, » et substituer l'*ordo generativus* à l'*ordo geometricus.*

Il est regrettable que Schleiermacher n'ait pas consacré les ressources de son esprit au développement de ces aperçus profonds. S'il avait su comprendre la portée de l'Hébraïsme, il serait, véritablement, le père de la théologie moderne. Mais la postérité refusera ce titre à un penseur qui a pu écrire : « Je ne saurais considérer comme un travail heureux le labeur qu'on s'impose pour asseoir la foi au Christ sur les prophéties de l'Ancien Testament, et je déplore qu'il y ait encore tant de braves gens pour se tourmenter de pareilles démonstrations » *(Zweites Sendschreiben an Lücke).*

Mais le Réalisme biblique a continué de rouler ses flots puissants en dehors des canaux où l'on essayait de l'enserrer. Il faut citer avec reconnaissance le nom de Hofmann; il a fait école, et il le méritait. Son littéralisme, en effet, n'est pas du matérialisme, et son respect pour la Parole écrite est tout pénétré de son adoration pour la Parole vivante. Pour lui, les annales de l'humanité ne sont autre chose que la manifestation de Christ dans le monde. L'*apparition* de Christ forme le point central de ce tout

organique : l'Histoire; ce qui précédait Christ, c'est sa *préfiguration;* ce qui suivit et ce qui suivra encore, c'est sa *glorification.* Préfiguration, apparition, glorification, voilà le contenu de la *manifestation* de Christ dans le monde *(Selbstdarstellung Christi).* La Préfiguration annonçait l'Apparition, l'Apparition prédit la Glorification. On sait combien le dynamisme réaliste aboutit naturellement à ces larges vues synthétiques dont la Bible a le secret, et qui constitueront toujours davantage, pour les penseurs, le cadre indispensable d'une philosophie de l'histoire.

Nous ne pouvons citer, ici, tous ceux qui ont servi, au XIXe siècle, la cause du Réalisme scripturaire. Deux ou trois noms viennent, cependant, sous notre plume. D'abord, celui du pieux et profond Baumgarten, qui identifie à tel point le mouvement intérieur de sa pensée avec le mouvement caché de l'histoire, qu'il semble pénétrer, à certains moments, jusqu'au cœur même de la réalité. En lisant sa vie de Jésus, on éprouve, avec une intensité solennelle, la valeur de ses intuitions véritablement inspirées sur le rôle rédempteur du peuple messianique, et l'on retrouve ici et là, dans ses écrits, « ces éclairs qui entr'ouvrent silencieusement un horizon lointain, et qui jettent dans l'âme je ne sais quelle lumière obscure et quel long ébranlement » (1).

Après Baumgarten, citons Delitsch, le persévérant ami d'Israël. « Grâce, dit-il, à Bengel, Crusius, Roos, Œtinger, au siècle passé; grâce à Hofmann, Baumgarten, etc., dans notre siècle, la théologie biblique a réalisé, sur le terrain du prophétisme, des progrès qui consistent à formuler ces trois idées connexes : 1° Israël n'est pas simplement un

(1) Ad. Monod : *La Parole vivante.*

type de l'Église; 2° Israël a encore un grand avenir; 3° avant la fin du monde, luira, ici-bas, le jour d'un développement glorieux pour le Royaume de Dieu » (*Die biblisch-prophetische Theologie*, p. 131 à 139). Quant aux principes de son exégèse, Delitsch les puise à la même source que Baumgarten : « En sa qualité de religion du Messie, le christianisme est la religion qui gravite autour du Christ manifesté en Jésus. Le mot même de *christianisme* implique suffisamment, par son étymologie, que la religion chrétienne plonge ses racines dans l'histoire vécue, parlée ou écrite, de l'Ancien Testament. Il est vrai que la religion chrétienne est celle du *Nouveau* Testament, mais cette épithète même rattache la seconde alliance à la première, comme le fruit à l'arbre ou l'enfant à la mère. Le christianisme est donc l'Ancien Testament *en acte,* car le Christ était *en puissance* dans tout l'Ancien Testament (*Messianische Weissagungen*). Et ce dynamisme scripturaire aboutit, une fois de plus, aux aperçus synthétiques d'un Hofmann. C'est ainsi que, dans son bel ouvrage sur la *Psychologie biblique*, Delitsch écrit, au paragraphe 2 : « Démontrer purement et simplement qu'on peut distinguer, dans le domaine psychologique, entre l'Élohiste et le Jéhoviste, entre le compositeur du livre de Job et l'auteur des discours d'Élihu, entre David et Salomon, c'est un travail qu'il faudrait abandonner aux savants, si la science avait pour mission de concevoir du chaume et d'enfanter de la paille. Mais que l'on commence donc par comparer, entre elles, et la première et la dernière page de l'Écriture sainte, qu'on se laisse ravir jusqu'à l'extase par l'harmonie grandiose de la Parole de Dieu, de l'Alpha à l'Oméga! Et alors, seulement, il sera temps d'insister sur l'individualité de chaque auteur biblique, au sein de ce concert divino-hu-

main. Car les particularités n'affectent jamais les données fondamentales de l'Écriture. »

A côté de Delitsch, il faut placer Auberlen, « cet auteur souple d'esprit, large dans sa conception, et qui sait si bien appliquer la prophétie aux nécessités actuelles. » A l'appui de ce témoignage, Bovon ajoute : « Auberlen dépeint comme suit le développement du salut ici-bas. Antérieurement au Sauveur, Dieu s'est révélé par la *nature* d'abord, avant la vocation d'Abraham ; ensuite, dans l'*histoire*, en mettant à part son peuple élu ; enfin, par Jésus et sa *communication de vie*. La même division se retrouve, mais dans l'ordre inverse, après le ministère du Messie. D'abord vient l'Église, avec l'œuvre intérieure de l'Esprit. Ensuite le Millénium, qui correspond, dans l'avenir, à ce que fut la théocratie israélite pour le passé : aussi les fils d'Abraham seront-ils, pendant ce temps, à la tête des nations. Enfin, pour la seconde fois, le Seigneur se révélera dans la nature, mais dans un monde changé, où brilleront, sans nuage, les splendeurs de l'éternité. » Cette belle citation donne, en effet, une juste idée des profondes satisfactions intellectuelles que les ouvrages d'Auberlen réservent à tout lecteur attentif. C'est lui encore qui écrit, à propos du règne des saints : « L'union, en leurs personnes, de la dignité sacerdotale et de la fonction royale se reflètera, ici-bas, d'une manière correspondante : ce sera l'unité de l'Église et de l'État, synthèse réalisée dans le Royaume de Dieu. Alors le domaine profane et le domaine sacré ne se distingueront plus. Ce sera la théocratie sous forme de christocratie. » Du reste, la pensée maîtresse de l'auteur se révèle dans cet aphorisme : « Le concept évangélique de la foi, au sens protestant du mot, ne s'épanouit que dans la doctrine biblique du Royaume ; apprendre à connaître celle-ci, à la

lumière des prophètes, voilà la tâche de la théologie contemporaine » (1).

On nous permettra de penser que cette mission va s'imposer, toujours davantage, aux exégètes. Et sans nommer ici les Luthardt, les Œhler, les Orelli, nous nous bornerons à reproduire les affirmations caractéristiques d'un de nos professeurs de théologie, en France : « Si nos résultats se vérifiaient par la discussion, personne ne se dissimulera la modification grave qu'il faudrait apporter à la notion du Royaume des cieux, telle qu'on la conçoit généralement aujourd'hui. Cette notion ne serait plus un synonyme de l'Église visible ou invisible, ou de la communauté des chrétiens. De plus, il nous faudrait renoncer à identifier le Royaume des cieux avec le ciel, au sens chrétien du mot, envisagé universellement comme séjour, ou état, des âmes sauvées par Christ. Le séjour définitif des croyants n'est nulle part le ciel, dans la pensée de Jésus, mais le Royaume des cieux fondé sur la terre transformée » (Wabnitz : op. cit., 133).

L'existence d'un pareil enseignement dans une de nos Facultés de théologie, nous apparaît comme un signe des temps. Et c'est un fait qui corrobore les vœux exprimés avec tant de force par Isaac de Costa, en 1854 (*Israël et les peuples*, p. 8) : « Jamais l'attention des chrétiens ne s'est portée avec plus d'ensemble vers l'étude des prophéties

(1) C'est ce que Vinet ne semble pas avoir suffisamment compris : « Si vous prenez la Bible, dans son ensemble, vous ne lui trouverez qu'une intention, qu'un but, qu'un sens, qui est spirituel. C'est le triomphe de l'esprit sur la chair » (*Homilétique*, p. 102). Nous souscririons à cette pensée, si Vinet nous accordait que le concept de l'esprit implique une *nature*, et que le triomphe de l'esprit sur la *chair* n'a rien de commun avec son triomphe sur le *corps*. Le corps ne sera pas vaincu, mais glorifié.

non accomplies. Aux yeux des historiens ecclésiastiques, pareille tendance constituera le signe caractéristique d'une époque nouvelle; elle a commencé vers la fin du XVIIIe siècle, et n'a cessé de s'accuser, toujours plus nettement, au cours du XIXe. Pendant que l'incrédulité ébranle les colonnes du papisme, tandis que le rationalisme sape les fondements des églises protestantes, voilà qu'une bannière se déploie pour servir de ralliement aux croyants. Des voix s'élèvent, de toutes part, et réclament pour la Révélation l'honneur qui lui est dû. On a assez de l'exégèse qui spiritualise les affirmations des vieux prophètes, affirmations dont une partie seulement s'est trouvée accomplie en Christ. Et les mêmes voix protestent contre une prédication qui ne connaît qu'une conversion individuelle et une félicité céleste, alors que la Parole de Dieu annonce la réelle royauté du Christ sur Israël et sur tous les peuples de la terre. »

Nous arrêterons, ici, notre esquisse des progrès du Réalisme biblique. Aussi bien nous a-t-elle amené jusqu'aux frontières du domaine assigné à notre premier volume. Après avoir démontré, par les textes, que Jésus-Christ s'est bien réellement posé en Roi, et que la prédiction de sa Parousie était la forme eschatologique de cette affirmation fondamentale, il nous reste à montrer, dans un second volume, quelles sont les conséquences morales ou dogmatiques, ecclésiastiques ou sociales, des prémisses posées dans les pages qui précèdent. En un mot, après avoir contemplé le Roi, nous étudierons le Royaume. Et ce sera la réponse complète à la question que nous nous posions en commençant : Quelle sera la fin du monde? Nous savons, dès maintenant, que le monde *finira,* puis-

que Jésus l'a déclaré; nous savons même que Jésus y *mettra fin.* Est-ce à dire que nous ne puissions pas nous approprier ce beau tableau d'ensemble : « Le Royaume de Dieu, cet Idéal plus réel que toutes les réalités de ce monde, cette Idée qui se réalise à travers les siècles, et, jour après jour, infatigable, conquiert le monde immense qu'est chaque âme, puis les milieux, les institutions, les lois, puis les églises, les peuples et leurs gouvernements, puis la nature matérielle elle même... Le Royaume de Dieu, c'est une puissance personnelle, une Pensée vivante, un Amour vainqueur : c'est l'Esprit saint se soumettant la terre » (Gounelle : *Revue du christianisme social,* 1898, p. 316). Cette vaste synthèse implique, précisément, à tel ou tel moment de la durée, une claire manifestation de celui qui est *puissance personnelle, pensée vivante, amour vainqueur, Esprit se soumettant la terre,* en un mot Roi du monde, au sens messianique du terme. L'*Idée du Royaume,* c'est justement celui qui est l'*Idée de l'humanité* et l'*Idée de la divinité,* c'est Jésus-Christ. Et voilà pourquoi nous affirmons que, dans la grande bataille qui se livre, ici-bas, entre la lumière et les ténèbres, le chef de l'Église, par une intervention directe et subite, frappera le dernier coup, et donnera le signal du dénouement.

Cette solution est conforme à toutes les analogies de l'histoire et de la nature (1). Bovon écrit : « Contester la possi-

(1) Rothe écrit (*Zur Dogmatik,* p. 92) : « On parle aujourd'hui, avec un respect superstitieux, de notre monde matériel; à en croire les adorateurs de la nature, elle forme un tout organique, et qui porte le sceau de la perfection dans les moindres détails de son agencement. Ce n'est pas là ce que l'expérience nous enseigne. Notre monde matériel, évidemment, constitue un ensemble organique, où tout évolue selon les lois d'un processus téléologique. Mais cela ne signifie point que ce dévelop-

bilité d'une pareille fin, ce serait méconnaître étrangement les conditions de l'existence actuelle. La mort n'est-elle pas le dénouement violent de toute vie d'homme? Et que sont les maladies qui la précèdent, sinon des bouleversements partiels, annonçant et préparant la grande crise finale? En réalité, l'univers ne présente nulle part le spectacle d'un développement régulier : la nature a ses cataclysmes, l'histoire ses périodes d'anarchie, enfantements pleins d'angoisse, mais d'où sortent des mondes nouveaux (1). Il n'en va point autrement dans le Royaume de Dieu, et c'est l'influence funeste du péché qui rend ces secousses nécessaires » *(Théologie biblique)*. Matter écrit, dans le même sens : « La terre a traversé des modifications profondes, l'état actuel n'est pas définitif. Il s'accomplit sous nos pieds un travail lent, mais continu, dont le résultat final sera un changement encore. Or, chacune des transformations que notre globe a subies constituait un progrès notable. Ce progrès était parfois si caractéristique, qu'on ne saurait l'expliquer par le seul épanouissement des

pement soit parfait; il ne va pas sans heurts et sans surprises; grâce à mille obstacles de tous genres, il est soumis à d'innombrables irrégularités, dont il faut triompher péniblement; ce sont autant de crises qu'il faut traverser avec effort. En résumé, l'expérience nous apprend que la vie de la nature est atteinte, perpétuellement, par des *maladies* graves ou légères (au sens le plus large du mot). La nature en triomphe, dans son ensemble, mais elle est souvent vaincue dans le détail. Est-ce là un organisme parfait? »

(1) Les partisans les plus ardents de *l'évolution* naturelle et sociale admettent la nécessité de la *révolution*. D'après Karl Marx « le mécanisme qui fait passer les sociétés humaines d'une phase à la suivante, c'est la lutte des classes. L'histoire nous montre que la force a été indispensable, pour éliminer la phase antérieure et en faire sortir la suivante. La révolution est un moment indispensable de l'évolution » (Ch. Gide : *Revue du Christianisme social*, 1898, p. 255).

germes contenus dans la phase antérieure. Quelle nouveauté que l'apparition de la vie psychique, de la moralité, de la religion, sur une planète qui, d'abord, n'avait été qu'une masse minérale ! De même, le monde futur achèvera de manifester la pensée du Créateur » *(Op. cit.)* Telles sont les données d'une cosmologie qu'on a appelée, superbement, « la cosmologie de la conscience morale, » parce qu'elle ne s'absorbe pas dans la matière, parce qu'elle affirme le triomphe du Bien, parce qu'elle subordonne les vicissitudes de l'espèce, et les révolutions des astres eux-mêmes, à la réalisation du plan rédempteur. D'ailleurs, ainsi comprise, la fin du monde s'impose, non seulement au nom de l'expérience, mais au nom de la raison. « La notion d'une catastrophe cosmique, écrit Nitzch, est si rationnelle que la spéculation y aboutirait d'elle-même, si l'eschatologie chrétienne était muette sur ce point. La nature est le medium de l'histoire ; or, une histoire sans terme n'a pas de réalité, elle n'est qu'un accident, un rêve subjectif de l'entendement... Ohne Ende und Verklärung kann die Geschichte nichts als der nichtige Reflex des denkenden Geistes sein » *(System der christlichen Lehre)*.

La cosmologie de la conscience morale est donc celle de la raison, c'est la cosmologie biblique ; l'exégèse nous l'a démontré. Nous connaissons, maintenant, l'eschatologie du messianisme scripturaire, et nous savons que, si la nature actuelle doit avoir part à la délivrance finale (1), c'est au sein de cette nature transformée que l'humanité jouira en paix du « grand salut » préparé aux hommes par le Sauveur. Le trône de Jésus-Christ s'élèvera sur la planète même qui

(1) Es handelt sich in der Eschatologie um die Vollendung des Lebens als *Heil* und als *Natur* » (Reiff, *Die christliche Glaubenslehre*).

a bu son sang. C'est là, c'est sur notre globe, que le Paradis terrestre était situé; c'est là aussi que le Paradis céleste déploiera ses magnificences. Le ciel actuel, qui reçoit les rachetés après leur mort, n'est qu'un ciel d'attente, le vestibule du Royaume de Dieu; ce Royaume sera l'unité concrète et définitive du ciel provisoire et de la terre transfigurée, « car le premier *ciel* et la première *terre* auront disparu. »

Ce n'est pas sans émotion que nous terminons, ici, la première partie de notre travail. Nous en pressentons les graves lacunes; et cependant, tel quel, il paraîtra encore trop développé à quelques-uns; ils protesteront contre la longueur et l'apparente subtilité des discussions exégétiques dont la trame de ce volume est formée. Et néanmoins, nous pouvons affirmer que chaque page nous a été imposée; comme un pèlerin qui gravit la montagne sainte, nous avons été nous-même, à plus d'une reprise, déconcerté par les tours et détours du sentier qui conduit au faîte; il nous tardait de gagner les hauteurs d'où l'on embrasse, dans son immensité, le panorama du Royaume; hélas! tandis que notre cœur volait, nos pieds marchaient. Mais maintenant enfin, parvenu sur la cîme convoitée, nous pourrons librement chanter la gloire de celui qui règnera... Μαρὰν ἀθά.

APPENDICE

I. — LES TEXTES

§ A. — Tableau des passages eschatologiques dans les synoptiques

(dressé par Haupt)

a) — *Le grand discours* (Mat. *24*).

b) — *Fragments eschatologiques tirés de Marc* (Eschatologische Abschnitte der Grundschrift).

1. Marc *8*/38-*9*/1 (et parallèles). — « Quiconque aura honte de moi... Quelques-uns ne mourront point... »
2. Marc *10*/28-30. — « Celui qui a tout quitté recevra... et dans le siècle à venir la vie éternelle. »
3. Marc *14*/25. — « Je ne boirai plus du fruit de la vigne... »
4. Marc *14*/62. — « Vous verrez le Fils de l'homme... ἀπ'ἄρτι ».

c) — *Fragments eschatologiques tirés du « Recueil de discours, » et qui se trouvent également dans Matthieu et Luc* (Wiederkunftsreden und — Sprüche, aus der Redesammlung).

1. Luc *17*/20-37. « Le Royaume de Dieu ἐντὸς ὑμῶν. — Le Fils de l'homme apparaissant comme l'éclair. — Le cadavre et les aigles. »
2. Mat. *24*/43, 44. — Le voleur.
3. Mat. *24*/45-51. — Le bon et le mauvais serviteur.
4. Mat. *25*/14-30. — Parabole des talents.
5. Mat. *23*/37-39. — Lamentation sur Jérusalem.
6. Mat. *19*/28. — Les douze trônes.

d) — *Fragments eschatologiques reproduits par Luc seul.*

1. Luc *12*/35-38. — Les serviteurs qui veillent.
2. Luc *18*/2-8. — La veuve.

3. Luc *21*/34-36. — Le jour viendra comme un filet.
4. Luc *23*/39-43. — Le brigand crucifié.
5. Actes *1*/6, 7, 11. — « Sera-ce en ce temps que tu rétabliras? »

e) — *Fragments eschatologiques propres à Matthieu.*

1. Mat. *10*/23. — « Vous n'aurez pas achevé de parcourir... »
2. Mat. *25*/1-13. — Les dix vierges.
3. Mat. *28*/20b. — « Avec vous jusqu'à la fin du monde. »
4. Mat. *13*/24-30 et 37-43. — Parabole de l'ivraie.
5. Mat. *25*/31-46. — Le Jugement dernier.

§ B. — Tableau des passages relatifs au dernier jour

(dressé par l'auteur de : *The Parousia*)

1. *The End of the age* (συντέλεια τοῦ αἰῶνος). — Mat. *13*/39, 40, 49 — *24*/3 (παρουσία) — *28*/20; Héb. *9*/26 (τῶν αἰώνων).
2. *The End* (τὸ τέλος, τὰ τέλη). — Mat. *10*/22 — *24*/6 (Marc *13*/9, Luc *21*/9) — *24*/13 (Marc *13*/13) — *24*/14; *1* Cor. *1*/8 — *10*/11 — *15*/24; Héb. *3*/6 — *3*/14 — *6*/11; *1* P. *2*/7; Apoc. *2*/26.
3. *The last Times, Days; etc.* — *1* Tim. *4*/1 (ἐν ὑστέροις...); *2* Tim. *3*/1 (ἐν ἐσχάτοις...); Héb. *1*/2 (ἐπ' ἐσχάτου); Jacq. *5*/3; *1* P. *1*/5, 20; *2* P. *3*/3; *1* Jean *2*/18; Jude 18.
4. *Equivalent phrases referring to the same Period.*

   The Day. — Mat. *25*/13; Luc *17*/30; Rom. *2*/16; *1* Cor. *3*/13; Héb. *10*/25.

   That Day. — Mat. *7*/22 — *24*/36; Luc *10*/12 — *21*/34; *1* Thess. *5*/4; *2* Thess. *2*/3; *2* Tim. *1*/12, 18 — *4*/8.

   The Day of the Lord. — *1* Cor. *1*/8 — *5*/5; *2* Cor. *1*/14; Phil. *2*/16; *1* Thess. *5*/2.

   The Day of God. — *2* P. *3*/12.

   The great Day. — Actes *2*/20; Jude 6; Apoc. *6*/17 — *16*/14.

   The Day of wrath. — Rom. *2*/5; Apoc. *6*/17.

   The Day of judgment. — Mat. *10*/15 (Marc *6*/11) — *11*/22, 24 — *12*/36; *2* P. *2*/9 — *3*/7; *1* Jean *4*/17.

   The Day of Redemption. — Éph. *4*/30.

   The last Day. — Jean *6*/39, 40, 44, 54 — *11*/24.

§ C. — Index des principaux passages examinés dans la présente étude

II. — INDEX DES PRINCIPAUX AUTEURS CITÉS ET DES NOMS PROPRES

(Les premiers sont marqués d'un astérisque)

C

D

E

F

III. — RÉPERTOIRE ALPHABÉTIQUE DES PRINCIPALES QUESTIONS TOUCHÉES

IV. — PLAN DU DEUXIÈME VOLUME

LE ROYAUME

(Les conclusions : *Pars ædificans)*

I. — La doctrine du Royaume dans le présent

Section A. — Le But. — Il se produit, dans le domaine des idées, quelque chose qui fait penser au parallélogramme des forces. Tiraillée entre les exagérations *matérialistes* des sectes, et les exagérations *idéalistes* de l'Église, forces divergentes, la pensée chrétienne suivra une direction intermédiaire, celle du *réalisme* biblique.

Quels seront les résultats de l'exégèse? Le Royaume de Dieu n'est pas seulement un ensemble de biens spirituels, mais un total d'Hommes complets. Le *développement moral* progressif qui correspond à l'activité immanente du Christ intérieur, aboutira enfin à un *organisme historique* objectif, correspondant à l'activité transcendante du Christ extérieur à l'humanité.

Ce qui a existé, jusqu'à présent, c'est le Royaume de la *puissance,* dans le domaine de la Création. Ce qui existera, c'est le Royaume de la *gloire,* à l'époque de la Consommation. — Ce qui existe sans exister, c'est le Royaume de la *grâce,* pendant la période active de la Rédemption progressive.

Le Royaume de la grâce existe, déjà, virtuellement : 1° sous la forme de l'*État*, champ d'action du Christ *prophète*, modelant les mœurs et enseignant par la Loi ; — 2° sous la forme de l'*Église*, champ d'action du Christ *sacrificateur* : — 3° sous la forme de la *Société*, champ d'action du Christ *roi*, par la famille, l'art, la littérature et toutes les manifestations de la solidarité. — (L'État a été le chef-d'œuvre du *paganisme*. L'Église a été le chef-d'œuvre du *christianisme*. La Société sera le chef-d'œuvre du *messianisme*).

D'autre part, le Royaume de la grâce n'existe pas. Car le Royaume de la puissance, troublé par le péché, et dans lequel le Royaume de la grâce plonge ses racines, n'est pas encore transformé par la Rédemption. Et le Royaume de la gloire, fleur du Royaume de la grâce, ne s'est pas encore épanoui. Enfin, ce qui existe du Royaume de la grâce : État, Église, Société, est encore misérablement imparfait.

Section B. — ON EST ENCORE ÉLOIGNÉ DU BUT. — La doctrine du Royaume, ainsi définie, est encore loin d'avoir gain de cause.

1. — *Les fausses définitions du Royaume.* Deux écueils :

a) *Le Royaume purement eschatologique.* (Identifié avec le Ciel, le Millénium, l'État juif reconstitué, le Progrès).

b) *Le Royaume purement actuel.* (Identifié avec les Lois de la nature, l'Église, la Civilisation, la Vie chrétienne).

2. — *L'Eschatologie semble congédiée du domaine théologique.*

Section C. — POURQUOI EST-ON SI LOIN DU BUT?

1. — *Les conséquences du passé.* Orientation erronée de la pensée et de la piété. Mais si le christianisme a fait un faux départ, il est encore à temps pour corriger une erreur qui n'a pas duré deux mille ans.

2. — *Les erreurs du présent.* Excès du Millénarisme, etc.

3. — *Les frayeurs de l'avenir.* On a peur d'un retour offensif de la métaphysique, etc.

II. — La doctrine du Royaume dans l'avenir

Section A. — ON EST LOIN DU BUT, MAIS TOUT Y TEND.

1. — *Le Ritschlianisme.* Il exalte les tendances téléologiques, tout en rejetant les préoccupations eschatologiques. Or, la doctrine

du Royaume n'est pas, avant tout, une doctrine des choses dernières; elle n'en parle que dans la mesure où il faut connaître la cause finale, pour comprendre chaque terme antécédent de la série. La doctrine du Royaume est essentiellement pratique, et doit réconcilier l'âme avec le corps, l'esprit avec la matière, l'homme avec le monde — (et ceci, en le réconciliant avec soi-même et avec Dieu, par l'universel Médiateur).

2. — *L'Évolutionisme.* La notion du devenir s'est emparée de l'esprit humain, dans toutes les directions.

a) *L'évolutionisme et la science* (Darwin, Spencer, Renan, etc.)

b) *L'évolutionisme et l'art* (Guyau, Tolstoï, Tennyson, etc.)

c) *L'évolutionisme et la philosophie de l'histoire* (Aug. Comte, Marx, Kidd, etc.)

d) *L'évolutionisme et la religion.* (Drummond, Sabatier, etc.).

3. — *L'anti-christianisme.* Nous groupons, sous cette rubrique, non seulement les attaques, injustes ou méritées, qui sont dirigées du dehors contre l'Église, et qui l'obligent à faire son examen de conscience — mais encore, et surtout, les innombrables manifestations d'un malaise grandissant au sein de l'Église elle-même, effervescence inouïe qui est le signe du désarroi dogmatique, éthique, ecclésiastique. Et, de même qu'à l'époque de la Réforme l'élite morale de la chrétienté crut devoir s'arracher au *Catholicisme,* de même, à l'heure actuelle, les esprits les plus pénétrés de la sève évangélique, ruminent sur l'urgence d'une rupture avec le *Christianisme* dégénéré ou travesti, involontairement solidaire d'un passé qu'il répudie ou d'un présent qu'il condamne, et paralysé par là-même. — Après avoir abandonné le crucifix pour la croix, on délaisserait le christianisme pour le Christ, mais pour le Christ hébreu des Écritures. Le Christianisme deviendrait le Messianisme. Et voilà pourquoi nous rangeons l'Anti-christianisme parmi les forces qui travaillent à l'éclosion de la doctrine du Royaume.

a) La crise *dogmatique.* — b) La crise *éthique.* — c) La crise *ecclésiastique.*

Il est de plus en plus évident, que la doctrine du Royaume pourra seule combler les lacunes énumérées dans les trois domaines examinés. Primauté de l'Éthique. La Morale est le but dont la Dogma-

tique est le moyen. La Morale intégrale est l'exaucement de la prière : « Ton règne vienne! » Elle est christocentrique, et ne peut s'organiser en dehors du Messie.

Section B. — COMMENT ON PARVIENDRA AU BUT.

1. — La *réforme du catéchisme.*

2. — La *réforme des études théologiques.*

3. — Le *retour au principe de la Réforme.* Reprenant la devise des Réformateurs, nous préconisons le retour aux Écritures, c'est-à-dire à l'Hébraïsme.

CONCLUSIONS. — Ces conclusions n'intéressent pas seulement les théologiens, mais tous ceux qui ont soif de vie totale. Tant que le Christianisme ne fera pas au *corps* et à la *nature* la place que l'hébraïsme biblique leur assigne, on opposera à la doctrine ecclésiastique le naturisme grec, on gémira sur la disparition du dieu Pan. Or, il n'est pas mort, dans un certain sens; et l'intuition de Rabelais était juste : le véritable Pan, c'est le Messie, lui qui n'est pas venu pour arracher l'homme à la famille et à la société, mais pour transformer la famille et la société par l'homme reconstitué, et pour établir le Royaume de Dieu. Tel est le contenu de l'Espérance chrétienne.

V. — THÈSES

1. — La personne vivante du Christ est le point fixe au sein de l'universel écoulement. Étant seul invulnérable au milieu d'un monde qui s'use, le Christ est prédestiné à régner, ici-bas, par la seule constance de son immuable vie.

2. — Il faut distinguer entre la fin de l'*Histoire*, parvenue à son but, et la fin du *Monde*, arrivé au terme de ses destinées. Avec la fin de l'Histoire, nous sommes dans le domaine *anthropologique;* avec la fin du Monde, nous sommes sur le terrain *cosmologique.* Le problème christologique embrasse l'un et l'autre champ.

3. — Vivant, le Messie exercera une *royauté;* il possèdera un *Royaume.* Ces deux idées sont connexes, sans être identiques, et correspondent, respectivement, aux deux concepts que nous venons

de distinguer. Si le Christ doit exercer, un jour, une royauté, cette royauté implique sa domination morale sur des volontés librement soumises; et si le Christ, d'autre part, doit posséder une fois un Royaume, ce royaume implique l'exercice d'une suzeraineté matérielle sur les puissances physiques de la nature. En d'autres termes, la fin de l'Histoire est liée à l'activité anthropologique du *Fils* au sein de l'humanité; et la fin du Monde est attachée à l'activité cosmologique du *Verbe* au sein de l'univers.

4. — C'est en Christ que l'Histoire atteindra sa fin; c'est en lui que le Monde parviendra au but; mais c'est par l'intermédiaire d'une crise *(la Parousie)*, liée à la révélation définitive de ce qu'il est pour l'*humanité* et pour la *nature;* et c'est vers ce point que convergent toutes les intuitions de la philosophie religieuse, tous les pressentiments de la science, et toutes les déclarations scripturaires.

5. — Le Christ extérieur est, dès à présent, le fondement d'un organisme historique, appelé *le Royaume;* et le Christ intérieur est le germe d'un développement moral, qui s'appelle aussi *le Royaume* (Rom. *14*/17). Dans le premier cas, le Royaume embrasse un ensemble de *personnes*, dans le second, il comprend un ensemble de *biens.* Ces biens sont, tout d'abord, des qualifications spirituelles, conditions d'entrée dans un organisme concret, lequel ne coïncide ni avec l'*Église* ici-bas, ni avec le *Ciel* là-haut, et qui, dans son épanouissement définitif, à la fin des temps, opèrera la synthèse entre le Royaume visible et le Royaume invisible.

6. — Ce Royaume synthétique s'établira *sur la terre;* ce sera le « siècle à venir, » ou ce qu'on appelle, communément, « le ciel. » — *La Parousie* du Fils de l'homme marquera la séparation entre cette ère définitive et l'ère actuelle. — Cette suprême crise, malgré sa soudaineté, ne sera pas sans relation avec l'état de notre monde à cette époque : la puissance de l'*Antéchrist* aura atteint son comble, et la puissance religieuse et sociale de l'*Évangile* aura atteint son maximum d'intensité. — Ce magnifique déploiement des vertus rédemptrices de l'Église, coïncidera avec la conversion d'*Israël,* rendu à sa patrie et à son Messie trop longtemps méconnu. — Le retour des Juifs à Jésus-Christ (dans l'avenir) est lié au retour des

chrétiens à l'Hébraïsme (dans le présent), c'est-à-dire au *Réalisme biblique* et à la vision du Royaume.

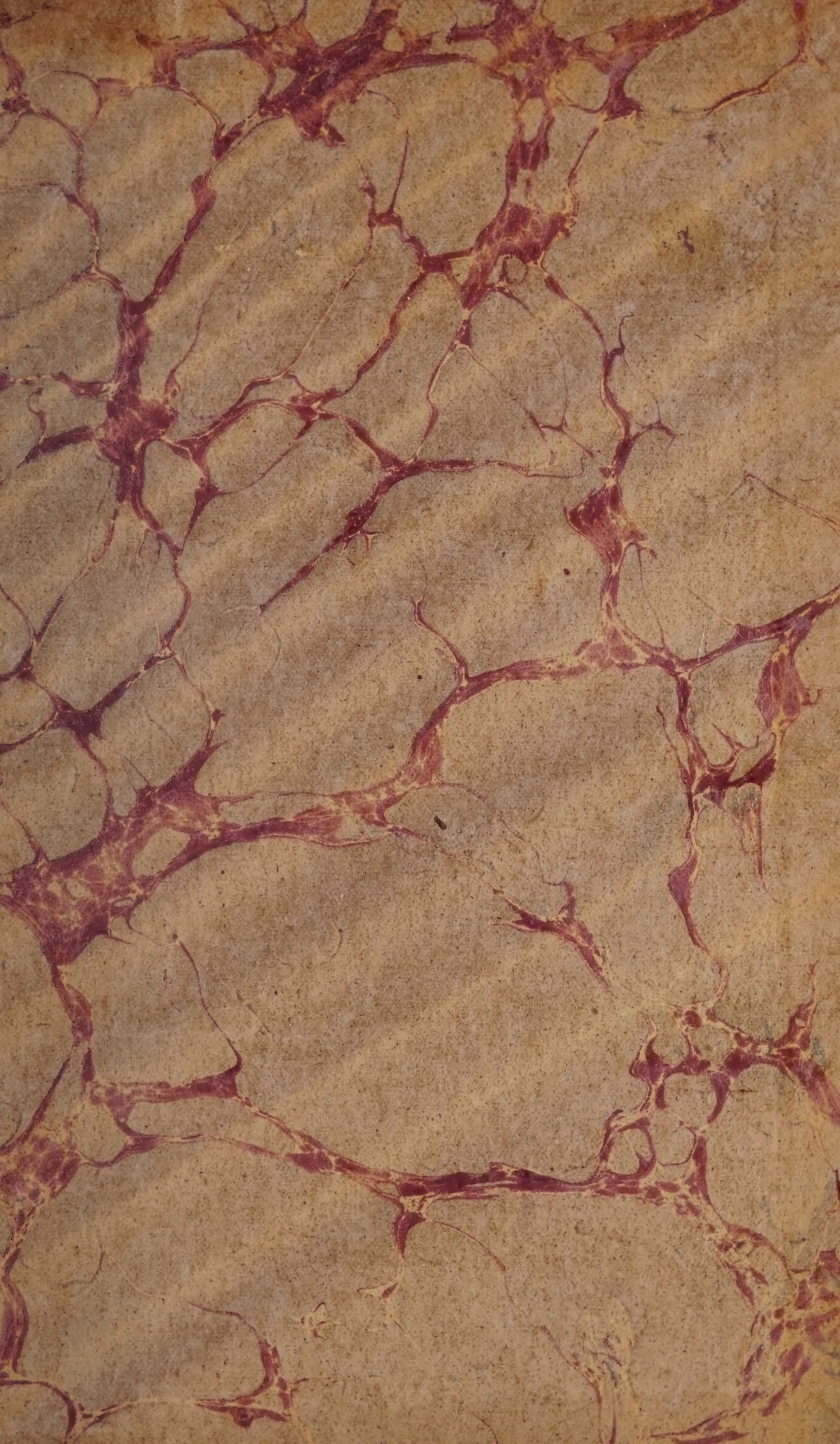
7. — Nous ne songeons pas à solidariser les destinées du Réalisme biblique avec celles du *chiliasme*. Les tendances nettement ascétiques et séparatistes des sectaires apocalyptiques sont contraires aux principes de l'Hébraïsme; ce mépris du corps et du monde est la négation du Royaume de Dieu.

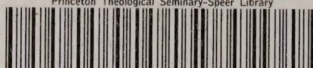
DU MÊME AUTEUR

Les bases psychologiques du dogme de la Rédemption, 1891.
Il a souffert, 1894.
Il règnera, 1896.
Il vit, 1898.
An futuri Ecclesiæ ministri ad Regnum Dei promovendum præparentur, 1899.

Date Due

FEB [redacted] 60			
	PRINTED	IN U. S. A.	




Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01029 6640